TONY JUDT

și TIMOTHY SNYDER

GÂNDURI DESPRE SECOLUL XX

„O realizare uluitoare.“

DOMINIC SANDBROOK, *Sunday Times*

LITERA

KRONIKA

TONY JUDT

și TIMOTHY SNYDER

GÂNDURI DESPRE SECOLUL XX

„O realizare uluitoare."
DOMINIC SANDBROOK, *Sunday Times*

LITERA

KRONIKA

TONY JUDT

și TIMOTHY SNYDER

GÂNDURI DESPRE SECOLUL XX

„O realizare uluitoare."
DOMINIC SANDBROOK, *Sunday Times*

LITERA

KRONIKA

TONY JUDT

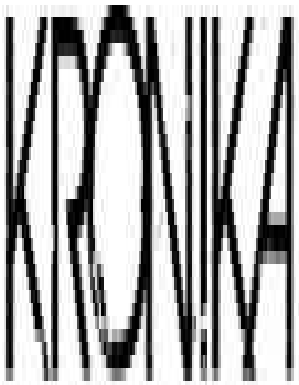
și TIMOTHY SNYDER

GÂNDURI DESPRE SECOLUL XX

„O realizare uluitoare."
DOMINIC SANDBROOK, *Sunday Times*

LITERA

KRONIKA



Colecția în care umanitatea este reconstruită prin cărți

care ne ajută să pătrundem în culisele celor mai interesante

evenimente politice, sociale sau financiare de ieri și de astăzi

TONY JUDT
și TIMOTHY SNYDER

GÂNDURI DESPRE SECOLUL XX

Traducere din limba engleză de
ALEXANDRU ȚÎRDEA

LITERA
București

Thinking the Twentieth Century

Tony Judt și Timothy Snyder

Copyright © 2012 Tony Judt

Copyright introducere © 2012 Timothy Snyder

Toate drepturile rezervate.

LITERA!

Editura Litera

tel.: 0374 82 66 35; 021 319 63 90; 031 425 16 19

e-mail: contact@litera.ro

www.litera.ro

Gânduri despre secolul XX

Tony Judt

Copyright © 2021 Grup Media Litera

pentru versiunea în limba română

Toate drepturile rezervate

Traducere din limba engleză:

Alexandru Țîrdea

Editor: Vidrașcu și fiii

Redactori: Mirela Petrescu, Georgiana Harghel

Corector: Rodica Crețu

Copertă: Flori Zahiu

Tehnoredactare și prepress: Liviu Rusu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Judt, Tony

Gânduri despre secolul XX / Tony Judt;

trad. din lb. engleză de Alexandru Țîrdea. –

București: Litera, 2021

ISBN 978-606-33-7622-1

ISBN EPUB 978-606-33-7776-1

I. Țîrdea, Alexandru (trad.)

32

Pentru Daniel și Nicholas.

Cuvânt-înainte

Această carte este istorie, biografie și tratat de etică.

Este o istorie a ideilor politice moderne în Europa și Statele Unite. Subiectele sale sunt puterea și justiția așa cum au fost ele înțelese de intelectuali liberali, socialiști, comuniști, naționaliști și fasciști de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. De asemenea, este biografia intelectuală a istoricului și eseistului Tony Judt, născut la Londra la mijlocul secolului XX, imediat după cataclismul celui de-al Doilea Război Mondial și al Holocaustului și în timp ce comuniștii își consolidau puterea în Europa de Est. Finalmente, este o contemplație asupra limitelor (și a capacității de reînnoire) a ideilor politice și asupra eșecurilor morale ale intelectualilor în politică (și a atribuțiilor acestora).

După părerea mea, Tony Judt este singura persoană capabilă să scrie un astfel de tratat vast despre ideile politice. Începând cu 2008, Tony Judt a fost autorul unor studii temeinice și polemice despre istoria Franței, a unor eseuri despre intelectuali și angajamentele lor, precum și a unei magnifice istorii a Europei după 1945, intitulată Epoca postbelică*. El și-a lăsat talentul pentru moralizare și istoriografie să își găsească debușee clare în recenzii scurte și în studii academice mai lungi, aducând ambele forme aproape de perfecțiune. Cu toate acestea, cartea de față a apărut deoarece, la un moment dat, în noiembrie, am aflat că Tony nu mai avea să fie capabil să scrie, cel puțin în modul obișnuit. I-am propus lui Tony să scriem o carte împreună în ziua în care mi-am dat seama că nu își mai putea folosi mâinile. Tony fusese afectat de SLA (scleroză laterală amiotrofică), o boală neurologică degenerativă care se manifestă prin paralizie treptată și care aduce o moarte sigură și, în general, rapidă.

Această carte ia forma unei lungi conversații între mine și Tony. În zilele de joi, în iarna, primăvara și vara lui 2009, am luat trenul de 8:50 din New Haven spre Grand Central Station din New York, apoi metroul spre centru, către cartierul în care Tony locuia alături de soția sa, Jennifer Homans, și de fiii săi, Daniel și Nick. Întâlnirile noastre erau programate la ora 11

dimineața; în mod obișnuit aveam la dispoziție zece minute într-o cafenea pentru a-mi aduna gândurile despre subiectul zilei și pentru a lua câteva notițe. Îmi spălam mâinile în apă foarte fierbinte la cafenea și apoi încă o dată în apartamentul lui Tony; din pricina afecțiunii sale, Tony suferea groaznic din cauza frigului și doream să îi strâng mâna.

Când am început conversațiile noastre, în ianuarie 2009, Tony încă putea merge. Nu putea roti clanța pentru a deschide ușa apartamentului, dar putea sta în fața ei pentru a mă primi. La scurt timp avea să mă primească stând pe un fotoliu în camera de zi. În primăvară, nasul și o mare parte a capului său erau acoperite de un aparat mecanic de respirat care efectua munca de care plămânii săi nu mai erau capabili. În vară ne-am întâlnit în biroul său, înconjurați de cărți, cu Tony privindu-mă dintr-un scaun motorizat impunător. Câteodată apăsam eu butoanele, pentru că Tony nu mai putea să o facă. La acel moment, Tony nu mai putea să își miște deloc corpul, cu excepția capului, a ochilor și a corzilor vocale. Pentru scopul acestei cărți, era de ajuns.

Observarea evoluției acestei boli distrugătoare a însemnat o mare tristețe, în special în momentele de declin rapid. În aprilie 2009, după ce îl văzusem pe Tony cum își pierduse capacitatea de a-și mai folosi picioarele, apoi plămânii în doar câteva săptămâni, am devenit convins (așa cum erau și doctorii, după impresia mea) că nu mai avea decât câteva săptămâni de trăit. Am fost și rămân recunoscător din acest motiv lui Jenny și băieților pentru că l-au împărțit pe Tony cu mine într-un astfel de moment. Însă conversația a fost, de asemenea, o mare sursă de hrană intelectuală, aducând plăcerea concentrării, armonia comunicării și recompensa unei munci bine făcute. Abordarea subiectelor supuse dezbaterii și ținerea pasului cu mintea lui Tony au fost o muncă captivantă și totodată îmbucurătoare.

Sunt un istoric preocupat de Europa de Est, unde cartea dictată se bucură de o tradiție extraordinară. Cel mai cunoscut exemplu al genului este oferit de seria de interviuri a scriitorului ceh Karel Čapek cu Tomáš Masaryk, președintele-filosof al Cehoslovaciei. Întâmplător, aceea a fost prima carte în limba cehă citită de Tony de la cap la coadă. Probabil cea mai bună carte dictată este Secolul meu, splendida autobiografie a poetului polonez și evreu Aleksander Wat, extrasă prin intermediul casetelor audio de Czesław

Miłosz în California. Am citit-o prima dată într-o călătorie cu trenul de la Varșovia la Praga, când abia îmi începeam studiile doctorale în istorie. Nu mă gândeam neapărat la aceste exemple când i-am propus o carte dictată lui Tony și nici nu mă văd drept un Čapek sau un Miłosz. Din postura de specialist în istoria Europei de Est, care a citit multe astfel de cărți, pur și simplu am luat de la sine înțeles faptul că ceva important ar putea rezulta din această conversație.

Întrebările mele adresate lui Tony au apărut din trei surse. Planul meu original și oarecum general era de a discuta despre cărțile lui Tony de la început până la sfârșit, de la istoriile sale despre stânga franceză până la Epoca postbelică, căutând argumente generale despre rolul intelectualilor angajați politic și despre meșteșugul istoricilor. Eram interesat de teme care sunt, într-adevăr, proeminente în această carte, precum absența temelor evreiești în opera lui Tony, caracterul universal al istoriei Franței și puterea și limitele marxismului. Intuiam că istoria Europei de Est îi lărgise perspectivele etice și intelectuale lui Tony, dar nu bănuiam cât de profundă fusese transformarea. Am aflat despre cunoștințele lui Tony din Europa de Est și multe altele datorită faptului că Timothy Garton Ash și Marci Shore mi-au sugerat, iar Tony a fost de acord, să alocăm o parte a sesiunilor noastre discuțiilor despre viața lui Tony, nu despre opera sa. În cele din urmă, Tony mi-a dezvăluit faptul că plănuia să scrie o istorie a vieții intelectuale din secolul XX. Am folosit planul cărții sale ca bază pentru o a treia serie de întrebări.

Caracterul oral al acestei cărți necesita ca autorii să fie familiari cu mii de alte cărți. Deoarece eu și Tony vorbeam față în față, nu aveam timp să consultăm referințele. Tony nu știa din timp ce întrebări aveam să îi pun, iar eu nu știam ce avea să îmi răspundă. Ce apare publicat aici reflectă spontaneitatea, imprevizibilitatea și uneori spiritul ludic a două minți angajate în discurs. Însă, pretutindeni, și în special în secțiunile istorice, conținutul a depins de bibliotecile din mințile noastre și în special de cea incredibil de voluminoasă și de bine catalogată din capul lui Tony. Această carte pledează în favoarea conversației, dar mai ales a cititului. Nu am studiat niciodată alături de Tony, dar fișele de lectură din mintea lui Tony s-au suprapus, în mare măsură, peste cele din mintea mea. Lecturile noastre anterioare au creat un spațiu comun în care eu și Tony ne-am putut aventura

împreună, observând repere și peisaje într-un moment în care alte tipuri de mișcări nu erau posibile.

În orice caz, a discuta este un lucru, iar a publica este alt lucru. Cum anume a devenit acea conversație o carte? Fiecare sesiune a fost înregistrată, apoi salvată ca fișier digital. Yedida Kanfer, o tânără specialistă în istorie, s-a ocupat apoi de transcriere. Aceasta a fost o sarcină intelectuală laborioasă, deoarece Yedida trebuia să știe despre ce vorbeam pentru a putea să pună cap la cap niște înregistrări imperfecte. Fără pasiunea și cunoștințele ei, această carte ar fi fost un proiect mult mai greu de dus la sfârșit. Din vara lui 2009 până în primăvara lui 2010, am editat transcrierile în nouă capitole, conform unui plan aprobat de Tony. În octombrie și decembrie 2009 am zburat de la Viena la New York, unde mi-am petrecut anul academic 2009–2010, pentru a discuta despre progresul cărții. Din Viena i-am trimis ciorne de capitole lui Tony prin e-mail, pe care el le-a revizuit și le-a trimis înapoi.

Fiecare capitol are elemente biografice și istorice. Prin urmare, cartea trece prin viața lui Tony și atinge cele mai importante momente ale gândirii politice a secolului XX: Holocaustul, ca problemă evreiască și germană; sionismul și originile sale europene; excepționalismul englez și universalismul francez; marxismul și tentațiile sale; fascismul și antifascismul; renașterea liberalismului ca etică în Europa de Est; și planificarea socială în Europa și Statele Unite. În secțiunile istorice ale capitolelor, Tony apare în text normal, iar părțile mele apar cu litere cursive. Deși aspectele biografice au ieșit la lumină pe parcursul conversației, eu m-am autoeliminat din aceste secțiuni. Așadar fiecare capitol începe cu un segment din biografia lui Tony, cu vocea lui Tony în text normal. La un anumit punct intervin eu cu o întrebare scrisă în litere cursive. Apoi începe secțiunea istorică.

Scopul unirii biografiei cu istoria nu este, desigur, faptul că preocupările și realizările lui Tony pot fi extrase într-un mod simplu din viața sa, precum o găleată de apă dintr-o fântână. Cu toții suntem mai curând niște caverne subterane, necartografiate în totalitate nici măcar de noi înșine, nu niște simple puțuri săpate drept în pământ. Impulsul de a insista asupra faptului că aspectele complexe sunt doar o deghizare a unor aspecte simple a fost una dintre nenorocirile secolului XX. Întrebându-l pe Tony despre viața sa,

nu căutam să îmi satisfac setea pentru o explicație simplă, ci mai degrabă băteam în pereți, căutând treceri între încăperi ale căror existență doar o bănuiam la început.

De exemplu, Tony nu a scris despre istoria evreilor pentru că este evreu. Nu a scris mare lucru despre istoria evreilor. La fel ca mulți erudiți de origine evreiască din generația sa, el a evitat centralitatea vădită a Holocaustului în temele sale, deși cunoștințele personale legate de Holocaust i-au motivat, la un anumit nivel, direcția cercetărilor. De asemenea, Tony nu a scris despre istoria Angliei doar pentru că era englez. Cu câteva excepții, nu a scris prea mult despre Marea Britanie. Identitatea engleză, sau mai curând educația engleză deosebită, i-a oferit un apetit pentru forma literară și un set de referințe care l-au purtat (așa cum înțeleg eu chestiunile) prin tumultul afectelor intelectuale și politicii generației sale – generația lui 1968. Legătura sa puternică cu Franța a avut mai puțin de-a face cu originile cât cu dorința (în opinia mea) de a accede la o cheie unică pentru înțelegerea problemelor universale sau cel puțin a problemelor europene și la o tradiție revoluționară care ar fi putut furniza adevăruri când era acceptată sau respinsă. Tony este est-european mai ales datorită cunoștințelor sale est-europene. Însă aceste prietenii i-au deschis în față un continent. Tony este american prin alegere și prin cetățenie; identificarea sa cu această țară pare să fie legată de un tărâm important care are nevoie constantă de critici.

Speranța mea este că această formă, cu aspecte biografice care constituie prologul unor teme de istorie intelectuală, îi va permite cititorului să vadă la lucru o minte pe parcursul unei vieți, sau măcar o minte în dezvoltare și în permanentă îmbunătățire. Într-un anumit sens, toată istoria intelectuală se află în interiorul lui Tony: o realitate pe care, în fiecare săptămână în care am vorbit cu el, am absorbit-o într-un mod pe deplin fizic. Tot ce se află în aceste pagini trebuia să existe în mintea lui (sau a mea). Cum ajunge istoria să facă parte dintr-un om și cum iese ea la lumină sunt întrebări la care o carte de acest fel poate încerca să răspundă.

Tony mi-a spus cândva că modul în care îl pot răsplăti pentru ajutorul acordat mie de-a lungul anilor era prin a-i ajuta pe cei tineri la momentul oportun. (Tony era cu 20 de ani mai în vârstă decât mine.) La început, am văzut această carte ca un mod prin care îi puteam ignora sfatul (nu ar fi fost

prima dată) și să îl răsplătesc în mod direct. Însă conversația a fost atât de plăcută și de fertilă, încât îmi vine greu să consider munca din spatele acestei cărți o răsplată de orice fel. În orice caz, pe cine aș fi răsplătit mai exact? Atât ca cititor, cât și din postura de coleg, l-am cunoscut pe Tony în toate ipostazele în care apare aici. Pe parcursul conversației noastre am fost interesat personal (deși nu am adus problema în discuție în mod explicit) de felul în care a devenit Tony un gânditor, scriitor și istoric mai bun de-a lungul timpului. În general, răspunsul lui preferat la întrebările de acest fel era acela că, în toate numeroasele sale identități și în toate metodele istorice folosite, a fost mereu un marginal.

Oare chiar a fost? Este un fost sionist dedicat să fie un apropiat sau un străin în rândul evreilor? Este un fost marxist apropiat sau un străin în rândul intelectualilor? Este un fost student bursier la King's College, Cambridge, un străin în Anglia sau un membru deplin al societății? I-au oferit studiile doctorale la École Normale Supérieure statutul de apropiat sau de străin pe continentul european? Prietenia cu intelectualii polonezi și cunoașterea limbii cehe l-au făcut să fie un apropiat sau un străin în Europa de Est? Conducerea unui institut în New York pentru studierea Europei este marca unui apropiat sau a unui străin în relația cu alți europeni? A fi criticul necruțător al altor istorici în New York Review of Books este un indiciu al statutului de apropiat sau de străin în rândul erudiților? A suferi de o boală degenerativă terminală fără a avea acces la un sistem public de sănătate l-a făcut pe Tony un apropiat sau un străin în rândul americanilor? Se poate răspunde la aceste întrebări atât pozitiv, cât și negativ.

Adevărul este, cred, mult mai interesant. Înțelepciunea pare să provină atât din statutul de străin, cât și din cel de membru deplin al diverselor grupuri, din trecerea prin interior cu ochii și urechile deschise și întoarcerea în exterior pentru a gândi și a scrie. După cum arată clar viața lui Tony, acest exercițiu poate fi repetat de nenumărate ori. Tony a realizat o operă genială gândindu-se la sine ca la un străin. Străinul acceptă în mod implicit termenii unei dispute anume, apoi încearcă din răsputeri să arate că are dreptate: pentru a demonta vechea gardă și a penetra sanctuarele celor din interior. Ce mi s-a părut mai interesant decât numeroasele momente în care Tony a avut dreptate (în condițiile dictate de el) a fost capacitatea sa tot mai mare pentru ceea ce marele istoric francez Marc Bloch numea înțelegere. Înțelegerea

unui eveniment îi cere istoricului să renunțe la orice cadru de interpretare și să accepte validitatea mai multor cadre în același timp. Acest fapt aduce mai puțină satisfacție imediată, dar rezultate sunt de durată. Din această acceptare a pluralismului de către Tony s-au născut cele mai bune cărți ale sale; Epoca postbelică mai presus de toate.

Tot în acest punct, în jurul chestiunii pluralismului, traseul intelectual al lui Tony s-a întâlnit cu istoria intelectuală a secolului XX. Traiectoria temporală a celor două părți ale acestei cărți, cea biografică și cea istorică, s-au întâlnit în 1989, în anul revoluțiilor din Europa de Est, prăbușirea finală a marxismului instituționalizat, și anul în care Tony a început să se gândească la moduri în care ar putea scrie ceea ce a devenit neegalata, probabil chiar inegalabilă, istorie a Europei postbelice.

Tot în acea vreme l-am întâlnit prima dată pe Tony. Am citit o lungă schiță a unui articol de-al său despre dilemele disidenților est-europeni în primăvara lui 1990, într-un curs despre istoria Europei de Est predat de Thomas W. Simons Jr. la Universitatea Brown. La scurt timp după aceea, ca urmare a inițiativei lui Mary Gluck, eu și Tony ne-am întâlnit față în față. Mulțumită în mare parte profesorilor Gluck și Simons, devenisem fascinat de istoria Europei de Est, pe care aveam să o studiez aprofundat la Oxford. Începeam atunci cele două decenii de lecturi și scrieri care aveau să îmi permită să port această conversație. Tony se apropia în 1989 (așa cum văd lucrurile acum) de un punct de cotitură crucial. După o ultimă polemică cu un alt mare polemist (Jean-Paul Sartre, în Past Imperfect), și în pofida ocazionalelor eseuri părtinitoare, el se apropia de o idee despre adevăr mai blândă și mai roditoare.

Intelectualii care au contribuit la revoluțiile est-europene din 1989, oameni ca Adam Michnik și Václav Havel, erau preocupați de ideea de a trăi în adevăr. Ce înseamnă acest lucru? O mare parte din această carte, ca istorie despre intelectuali și politică, este preocupată de diferența dintre marile adevăruri, credințele despre marile cauze și finalitățile care par să ceară falsități și sacrificii din când în când, și micile adevăruri, faptele așa cum pot fi ele descoperite. Marele adevăr ar putea fi certitudinea unei revoluții viitoare, precum în cazul unor marxiști, sau ar putea fi aparentul interes național, precum în cazul guvernului francez din timpul Afacerii Dreyfus

sau al guvernului american în timpul Războiului din Irak. Însă, chiar dacă alegem micile adevăruri, așa cum a făcut Zola în timpul Afacerii Dreyfus sau Tony în timpul Războiului din Irak, tot rămâne neclar în ce constă adevărul.

O provocare intelectuală a secolului XX ar putea fi aceasta: să susținem adevărul ca atare, acceptându-i în același timp multiplele sale forme și baze. Cazul social-democrației, pentru care pledează Tony la finalul acestei cărți, este un exemplu al formei pe care ar putea să o ia o astfel de atitudine. Tony s-a născut la scurt timp după catastrofa adusă de nazism și a fost martor al discreditării lente a marxismului. Maturitatea i-a fost marcată de multiple încercări de regenerare a liberalismului, toate lipsite de acceptare universală. Printre ruinele unui continent și ale ideilor sale, social-democrația a supraviețuit conceptual și a fost înfăptuită ca proiect. Pe parcursul vieții lui Tony, social-democrația a fost construită, apoi uneori dărâmată. Raționamentul său pentru reconstrucția sa depinde de mai multe argumente, făcând apel la mai multe intuiții despre diferite tipuri de adevăr. Cel mai puternic argument, pentru a folosi un cuvânt pe placul lui Isaiah Berlin, este faptul că social-democrația permite o viață satisfăcătoare.

Unele dintre aceste tipuri de adevăr zboară de-a lungul paginilor acestei cărți, adeseori în perechi. Adevărul istoricului, de pildă, nu este același ca adevărul eseistului. Istoricul poate și trebuie să cunoască mai multe despre un moment din trecut decât ar putea cunoaște un eseist despre ceva ce se petrece azi. Eseistul, într-o măsură mai mare decât istoricul, este obligat să ia în calcul prejudecățile epocii sale și, prin urmare, să exagereze pentru a-și accentua punctul de vedere. Adevărul autenticității este diferit de adevărul onestității. A fi autentic înseamnă a trăi așa cum dorești ca alții să trăiască; a fi onest înseamnă a recunoaște că acest lucru este imposibil. În aceeași manieră, adevărul carității este diferit de adevărul criticii. Pentru a scoate ce este mai bun din noi și din alții este nevoie de ambele, dar ele nu pot fi aplicate simultan. Nu există nici un mod de a reduce aceste două perechi la un adevăr de bază, cu atât mai puțin pe toate la un soi de adevăr absolut. Așadar căutarea adevărului implică mai multe tipuri de căutări. Acesta este pluralismul: nu este un sinonim pentru relativism, ci mai curând un antonim. Pluralismul acceptă realitatea morală a existenței mai multor tipuri

de adevăr, dar respinge ideea că ele pot fi așezate în aceeași balanță, evaluate cu aceeași măsură.

Există un adevăr care ne caută pe noi, nu invers, un adevăr care nu are un element complementar: faptul că toți vom muri. Celelalte adevăruri orbitează în jurul acestuia precum stelele în jurul unei găuri negre, tot mai strălucitoare, mai tinere și mai ușoare. Acest adevăr final m-a ajutat să ofer acestei cărți forma finală. Această carte nu ar fi putut să apară fără un anumit efort la un anumit moment, nu mai mult decât un gest de prietenie din partea mea, dar un efort fizic enorm din partea lui Tony. Însă nu este o carte despre chinuri. Este o carte despre viața minții și despre viața trăită conștient.

Praga, 5 iulie 2010

Editura Litera, 2019 (n.red.)

Capitolul i. Numele rămâne: inchizitorul evreu

Sunt două feluri în care mă pot gândi la copilăria mea. Dintr-o perspectivă, a fost o copilărie foarte obișnuită, oarecum singuratică, în partea de jos a clasei de mijloc londoneze din anii 1950. Din altă perspectivă, a fost o expresie exotică, distinctivă și, prin urmare, privilegiată a istoriei mijlocului de secol XX, așa cum a fost ea trăită de imigranții evrei din Europa Centrală și de Est.

Numele meu complet este Tony Robert Judt. Robert este o inserție englezească aleasă de mama mea, Stella, așa că voi începe cu ea. Tatăl mamei mele, Solomon Dudakoff, a crescut în Sankt Petersburg, capitala Imperiului Rus. Mi-l amintesc (a murit când aveam opt ani) drept tipul militarului rus, uriaș, aproape o combinație între un luptător și un rabin. De fapt, era croitor, însă probabil învățase acest meșteșug în armată. Mama mamei mele, Jeannette Greenberg, era o evreică româncă din Moldova, despre a cărei familie umblase zvonul că ar fi avut legături nepotrivite cu romii la un moment dat. În mod cert arăta ca o ghicitoare romă venită cu căruța: mică, răutăcioasă, puțin înfricoșătoare. Pentru că erau multe familii cu acel nume în aceeași regiune a României, unii care sigur veniseră din același oraș și erau înrudiți, fiii mei au vehiculat multă vreme teoria posibilă, dar improbabilă, că am fi fost înrudiți cu marele jucător de baseball Hank Greenberg.

Părinții mei s-au cunoscut la Londra, unde Jeanette Greenberg și familia ei ajunseseră după pogromul de la Chișinău din 1903. La fel ca multe alte mii de evrei, ei au plecat din cauza unui eveniment de o violență fără egal la acea vreme: uciderea a 47 de evrei în provincia basarabeană din Imperiul Rus. Ei au ajuns la Londra în 1905. Tatăl mamei mele, Solomon Dudakoff, plecase din Rusia în Anglia, dar din alte motive. Conform legendelor de familie, omorâse din greșeală în bătaie un huligan în timp ce își apăra tatăl. S-a ascuns apoi în cuptorul unui unchi brutar toată noaptea, după aceea a plecat din țară. Povestea este probabil romanțată, deoarece momentul sugerează că Solomon a plecat din Rusia cam în aceeași vreme și probabil din aceleași motive ca sute de mii de alți evrei. În orice caz, a ajuns direct în

Anglia. Așadar părinții mamei mele erau în Anglia în 1905 și s-au căsătorit în același an. Mama mea, Stella Sophie Dudakoff, s-a născut puțin mai la sud de zona evreiască a cartierului East End din Londra, în 1921, fiind cea mai mică dintre cei opt copii. S-a simțit mereu nelalocul ei în cartierul muncitoresc aflat lângă docurile Londrei; însă, pe de altă parte, impresia mea era că nu se simțea confortabil nici în propria familie sau comunitate.

La fel ca mama mea, tatăl meu a provenit dintr-o familie evreiască cu rădăcini în Europa de Est. În cazul său însă, familia a făcut două popasuri între Imperiul Rus și Marea Britanie: în Belgia și în Irlanda. Bunica din partea tatălui provenea din Pilviskiai, un sat lituanian aflat la sud-vest de Kaunas – astăzi în Lituania, atunci în Imperiul Rus. După moartea prematură a tatălui ei, un căruțaș, ea a lucrat în brutăria familiei. Cândva în primul deceniu al secolului, familia Avigail a decis să pornească spre Occident, vizând industria de diamante din Anvers, unde aveau cunoștințe. În Belgia, Ida l-a întâlnit pe bunicul meu din partea tatălui. Alți membri ai familiei Avigail s-au stabilit în Bruxelles; unul a înființat un magazin de bunuri neperisabile în Texas.

Tatăl tatălui meu, Enoch Yudt, era din Varșovia. La fel ca bunicul meu, Enoch a slujit în armata rusă. Se pare că ar fi dezertat cam în timpul Războiului ruso-japonez din 1904–1905, ajungând în Occident după mai multe etape, reușind să ajungă în Belgia înainte de Primul Război Mondial. El și bunica mea, împreună cu familiile extinse, au plecat apoi spre Londra din cauza înaintării armatelor germane spre Belgia în august 1914. Amândoi au petrecut Primul Război Mondial în Londra, unde s-au căsătorit și au avut doi copii. În 1919, ei s-au întors la Anvers, unde s-a născut tatăl meu, Joseph Isaac Judt, în 1920.

Primul meu prenume, Tony, provine din partea familiei Avigail. Crescând în Anvers, tatăl meu era apropiat de verișoarele sale, cele trei fiice ale unchiului său din partea mamei: Lily, Bella și Toni – probabil o prescurtare a numelui Antonia. Tatăl meu a petrecut mult timp cu aceste fete care locuiau în Bruxelles. Mezina, Toni, era cu cinci ani mai mică decât tatăl meu, iar el era foarte atașat de ea, cu toate că nu s-au mai văzut constant după ce tatăl meu a plecat din Belgia în 1932. Un deceniu mai târziu, Toni și Bella au fost duse la Auschwitz și ucise. Lily a supraviețuit, fiind închisă

în lagăr ca evreică născută la Londra, spre deosebire de surorile sale belgiene – unul dintre micile mistere ale categoriilor utilizate de naziști.

Eu m-am născut în 1948, la aproape cinci de la moartea lui Toni. Tatăl meu a fost cel care a insistat să fiu botezat după verișoara sa; însă Anglia postbelică și mama mea doreau să am un nume englez bun pentru a mă putea „integra“. Așadar m-am procopsit cu numele Robert ca soluție de rezervă și de asigurare, însă am fost mereu cunoscut sub numele de Tony. Aproape toți cei care mă întâlnesc cred că numele meu este Anthony, dar puțini întreabă.

Tatăl tatălui meu, Enoch Yudt, a fost un evreu marginal din punct de vedere economic, aflat într-o permanentă migrație. Nu avea nici o abilitate evidentă în afară de a ști cum să vândă; și nimic în afară de asta. Se pare că în anii 1920 s-a descurcat pe piața neagră din Belgia, Țările de Jos și Germania. Însă lucrurile au mers destul de rău în jurul anului 1930, probabil din cauza datoriilor și posibil din cauza colapsului economic care avea să vină; a fost obligat să meargă mai departe. Dar unde? Enoch primise asigurări că Irlanda lui Eamon de Valera, recent devenită independentă, era un tărâm primitor pentru evrei și, în bună măsură, era bine informat. De Valera era dornic să atragă comercianți în Irlanda; fiind un catolic irlandez tipic, deci antisemit, el credea că evreii se pricepeau la vânzări și cumpărări, aducând astfel plusuri în economie. Prin urmare, imigranții evrei au fost primiți în Irlanda aproape fără restricții atâta vreme cât erau dispuși să muncească sau să își caute de lucru.

Enoch Yudt și-a făcut apariția la Dublin, inițial lăsându-și familia în Anvers. Și-a deschis o afacere, producând cravate, lenjerie de damă, ciorapi: schmutters. Cu timpul, a reușit să își aducă familia, ultimii doi membri, tatăl meu și fratele său mai mare, Willy, ajungând la Dublin în 1932. Tatăl meu mai avea patru frați și surori. Cea mai mare era Fanny; apoi urmau patru băieți – Willy (de la Wolff), tatăl meu, Joseph Isaac, Max și, în cele din urmă, Thomas Chaim (cunoscut drept Chaim în Anvers, Hymie în Dublin și Tommy în Anglia). Tatăl meu era Isaac Joseph în Belgia și Irlanda, apoi a devenit Joseph Isaac în Anglia, sau doar Joe.

Își amintește de Irlanda ca de un spațiu idilic. Familia închiriase o casă mare la sud de Dublin, iar tatăl meu nu mai văzuse vreodată atât de mult

spațiu sau verdeață. Venind dintr-o locuință evreiască din Anvers, el și familia sa aterizaseră în ceea părea probabil lux, un apartament situat la etajul unui mic conac, cu vedere spre un câmp. Prin urmare, amintirile sale sunt în totalitate influențate de senzația de calm și de spațiu și aproape deloc umbrite de amintiri despre prejudecăți și greutăți. Tatăl meu a venit în Irlanda fără a ști limba engleză, desigur, dar cunoștea alte trei limbi ca urmare a celor 12 ani petrecuți în Belgia: idiș, de acasă; franceză, de la școală; și flamandă, de pe stradă. Treptat, a uitat limba flamandă, pe care nu o mai cunoștea defel când am venit eu pe lume; nu mai vorbește idiș în mod obișnuit, deși limba rămâne o prezență pasivă. În mod straniu, a reținut multe din limba franceză, fapt care ne duce cu gândul la faptul că limba pe care ești forțat să o studiezi este cea pe care o reții cel mai mult când nu ai un motiv să folosești limba maternă.

În 1936, după ce afacerea familiei a eșuat în Dublin, fratele bunicului meu, care se stabilise la Londra, l-a invitat în Anglia. Și, astfel, bunicul Yudt și-a mutat incompetența economică înapoi peste Marea Irlandei. Tatăl meu l-a însoțit, renunțând la școală la 14 ani pentru a se ocupa de tot felul de munci necalificate. Prin urmare, în timp ce ambii mei părinți și-au petrecut sfârșitul adolescenței în Londra, mama mea a fost și a rămas mult mai engleză în suflet decât tatăl meu, fiind născută acolo. Ambii au renunțat la școală la 14 ani, dar, spre deosebire de tatăl meu, Stella avea o meserie bine definită. În pofida îndoielilor, a fost primită în ucenicie de o coafeză, pe atunci o meserie respectabilă și sigură pentru fetele ambițioase.

Al Doilea Război Mondial i-a adus împreună pe Stella Dudakoff și pe Joe Judt. La izbucnirea războiului, tatăl meu a încercat să intre în armată, dar i s-a spus că nu era apt: plămânii săi purtau sechelele tuberculozei, un motiv suficient pentru respingere. Oricum, nici nu era cetățean britanic. De fapt, tatăl meu era apatrid. Deși se născuse în Belgia, el era doar rezident belgian, dar nu fusese niciodată cetățean: legea cetățeniei belgiene din acele vremuri cerea ca părinții să fie cetățeni pentru a putea cere cetățenie, iar părinții lui Joe erau, desigur, imigranți din Imperiul Rus. Astfel, tatăl meu a ajuns la Londra cu un „pașaport Nansen“, documentul de călătorie eliberat apatrizilor în acea perioadă. În toamna lui 1940, avioanele Luftwaffe au început să bombardeze Londra pe parcursul a ceea ce avea să poarte numele de Bătălia pentru Anglia. Bombardamentele – blitz-ul – i-au împins pe

părinții mei să se refugieze în Oxford, unde s-au întâlnit. Sora mai în vârstă a tatălui meu, îndrăgostită de un ceh (probabil tot evreu, însă nu sunt sigur) l-a urmat pe tânăr până la Oxford. După ce casa lor din nordul Londrei a fost bombardată, majoritatea celor din familie, inclusiv tatăl meu, au urmat-o acolo, unde tatăl meu a locuit vreme de doi ani pe Abingdon Road, muncind într-un depozit de cărbuni și pentru cooperativă, ocupându-se de livrări – într-o camionetă pe care o putea conduce deși nu avea permis; necesitatea permisului fusese suspendată în timpul războiului. Și mama mea și-a petrecut anii de război în Oxford. Zona din estul Londrei în care crescuse se afla acum sub atacuri permanente din cauza apropierii de docuri, iar casa ei și salonul de coafură în care lucra fuseseră distruse de bombe. Părinții ei s-au mutat în Canvey Island, pe coasta de est, dar ea a mers la Oxford, un oraș pe care a ajuns să îl iubească și pe care îl descrie mereu cu căldura amintirilor nostalgice. Părinții mei s-au căsătorit acolo în 1943 și urmau să se întoarcă la Londra la scurt timp.

După război, mama mea s-a instalat din nou în Londra pe post de coafeză; împreună, părinții mei au pus pe picioare un mic salon de coafură care furniza, în mod limitat, dar suficient, traiul familiei. Primii ani de după război au fost grei, după cum își amintesc părinții mei. Tatăl meu chiar se gândea să emigreze în Noua Zeelandă în 1947, dar a trebuit să renunțe la plan pentru că nu avea pașaport britanic, iar statutul său de apatrid îi împiedica primirea fără opreliști în dominioanele britanice (în cele din urmă, a obținut un pașaport în 1948).

Eu m-am născut în 1948, într-un spital al Armatei Salvării din Bethnal Green, în estul Londrei. Primul lucru pe care mi-l amintesc este cum mergeam pe strada care trebuie să fi fost Tottenham High Road. În amintirea mea, intram într-un mic salon de coafură, cu o scară care ducea spre apartamentul de deasupra salonului, unde locuiam. I-am descris odată scena mamei, iar ea mi-a spus că, într-adevăr, exact așa era. Am stat acolo de la 18 luni până când am împlinit doi ani. Am și alte amintiri legate de viața din nordul Londrei, printre care felul în care priveam autobuzele și camioanele de la fereastra dormitorului părinților. Totodată, am amintiri foarte timpurii legate de întâlniri cu tineri care supraviețuiseră în lagăre și care fuseseră luați în grijă de bunicul Enoch Yudt. Pe atunci aveam patru sau cinci ani.

Nu îmi aduc aminte de un moment în care să nu fi știut despre evenimentul care nu era încă numit Holocaust. Dar imaginea din mintea mea era tulburată de reprezentările greșite din Anglia, exemplificate de mama foarte engleză. Obișnuia să se ridice în picioare când regina transmitea urările de Crăciun, la radio și mai târziu la televizor – tatăl meu, de cealaltă parte, stătea așezat cu hotărâre, atât din motive politice, cât și pentru că nu se simțea foarte englez: toate gusturile sale erau continentale, de la mașini la cafea. Cu toate acestea, de fiecare dată când se gândea la naziști, mama făcea referire la Belsen – de unde văzuse imagini prima dată în buletinele de știri British Movietone realizate imediat după eliberarea lagărului de către forțele britanice.

Așadar era tipic engleză prin ignoranța față de Auschwitz, Treblinka, Chełmno, Sobibór și Bełzec, lagăre în care evreii fuseseră uciși în număr mare, spre deosebire de Bergen-Belsen, care nu fusese un lagăr special pentru evrei. Astfel, imaginea pe care o aveam despre Holocaust combina familiaritatea cu tinerii supraviețuitori din lagărele estice cu imaginea scheletelor de la Belsen. Fiind copil, nu știam mai mult de atât. Am aflat cine era Toni și de ce purtam numele ei mult mai târziu, dar nu îmi amintesc momentul precis. Tatăl meu insistă că mi-a spus când eram tânăr, dar nu cred că a făcut-o. Vorbea des despre Lily (care trăia în Londra și pe care o vedeam ocazional), dar rar sau niciodată despre surorile ei, Bella și Toni. Era ca și cum Holocaustul penetrase totul – ca o ceață, omniprezentă, dar nu complet orbitoare.

Desigur, stereotipurile au rămas. Nu doar cele despre creștini, ci și cele despre evrei. Exista o ierarhie clară între noi, Ostjuden, evreii din Europa de Est (care erau cu toții disprețuiți de evreii cultivați, vorbitori de germană, din Europa Centrală). În general vorbind, evreii lituanieni și ruși se considerau superiori din punct de vedere cultural și social; evreii polonezi (în special cei din Galiția) și cei români erau creaturi umile, ca să mă exprim politicos. Această ierarhie se aplica atât în antagonismele din căminul conjugal al părinților, cât și în familia extinsă. În momente de furie, mama îi amintea tatălui meu ca nu era decât un evreu polonez. El îi spunea că nu era decât o romîncă.

Nici unul dintre părinți nu era interesat să crească un evreu, cu toate că nu se discutase niciodată serios despre o asimilare completă; la urma urmelor, aveam un tată străin, cu toate că limba sa engleză era aproape perfectă și nu avea un accent clar. Știusem dintotdeauna că eram diferiți. Pe de altă parte, nu eram ca alți evrei, pentru că aveam prieteni care nu erau evrei și duceam o viață în mod incontestabil anglicizată. Cu toate acestea, nu puteam fi ca prietenii noștri neevrei, pur și simplu pentru că eram evrei.

Mama mea mai ales nu părea să fi avut prieteni, cu excepția lui Esther Sternheim, o doamnă evreică germană a cărei tristețe o simțeam chiar din copilărie. Părinții ei fuseseră împușcați de germani. Fratele ei mai mare fusese ucis în luptă ca soldat britanic. Sora ei fugise în Palestina, dar mai târziu s-a sinucis. Esther scăpase din Germania cu trenul, alături de fratele ei mai mic. Cei doi au supraviețuit, dar el a fost afectat psihic într-un fel sau altul. În Anglia postbelică, astfel de tragedii ale familiilor de imigranți erau comune și oarecum obișnuite; însă erau de obicei tratate și discutate izolat de catastrofa mai mare care le produsese. Dar, să crești cunoscând astfel de oameni, ești inculcat fără să știi cu un anumit tip de experiență.

Încă de mic copil simțeam mereu că eram atât de diferiți, încât nu merita să încerc să înțeleg cum și de ce. Acest fapt era adevărat chiar și într-o familie ca a noastră, care era în mod conștient neevreiască. Am trecut prin ritualul bar-mitzvah pentru că ar fi fost de neconceput – și extrem de dificil – pentru bunicii mei să înțeleagă. Dar, în afară de acest lucru, casa noastră nu era evreiască. În 1952, părinții mei au evadat din imitația de ghetou central-european care era cartierul evreiesc din nordul Londrei și s-au mutat în sud, dincolo de Tamisa, în Putney. Privind retrospectiv, pot vedea acest lucru ca pe un act hotărât de respingere a identității etnice: aproape că nu exista picior de evreu în Putney – iar evreii care trăiau acolo probabil aveau aceeași perspectivă ca părinții mei, căutând în mod activ să își lase în urmă evreitatea.

Așadar nu am fost crescut ca evreu – exceptând faptul că eram, desigur, evreu. În fiecare vineri seara ne urcam în mașină și mergeam de-a lungul Londrei, până la casa bunicului Enoch Yudt. Caracteristic pentru el, Enoch alesese să trăiască la marginea cartierului Stamford Hill, în centrul nordului Londrei. Stamford Hill era locul în care trăiau evreii religioși – „cowboy“,

cum îi numea tatăl meu, din pricina pălăriilor negre și a caftanelor. Astfel, tatăl meu s-a ținut departe de lumea ortodoxă a copilăriei sale, dar a rămas destul de apropiat cât să practice ritualurile când simțea nevoia. Deoarece ajungeam cu mașina în ajunul Sabatului, trebuia să parcăm după colț, pentru a nu-i ofensa pe bunici (care știau foarte bine că venisem cu mașina, dar nu doreau să împartă această informație cu vecinii).

Chiar și mașina pe care o foloseam sugera o anumită evreitate neevreiască din partea tatălui meu. Aprecia foarte mult compania de automobile Citroën, dar nu cred că mi-a spus vreodată că fusese înființată de o familie de evrei. Tatăl meu nu ar fi condus niciodată un Renault, probabil pentru că Louis Renault fusese un notoriu colaborator de război a cărui firmă fusese naționalizată după eliberare ca pedeapsă pentru simpatiile sale față de Regimul de la Vichy. Pe de altă parte, mașinile Peugeot se bucurau de oarecare trecere în discuțiile din familie. La urma urmelor, în spatele lor se aflau origini protestante, nepângărite de antisemitismul catolic din era Vichy. Nimeni nu spunea vreun cuvânt despre contextul acestor lucruri, dar cumva ele erau clare pentru mine.

La mijlocul anilor 1950, ceilalți invitați de la mesele de vineri seara ale bunicului meu erau adesea supraviețuitori de la Auschwitz pe care bunicul meu îi numea „băieții“. Pe unii dintre ei îi întâlnise prima dată într-un cinematograf din West End, în 1946, auzindu-i vorbind polonă. Acești băieți, deja tineri în toată firea, făceau parte din Clubul Evreiesc de Tineret Primrose, unde erau activi tatăl meu și frații săi. La un moment dat, tatăl meu, doi dintre frații săi și doi dintre „băieți“ se numărau printre cei 11 titulari ai echipei de fotbal. În fotografiile cu echipa se pot vedea tatuajele de pe brațele tinerilor.

Bunica mea evreică din Lituania se ocupa de realizarea festinului evreiesc complet de vineri seara, cu mâncăruri extraordinar de fine, dulci, sărate, extrem de aromate, în cantități incalculabile (un contrast izbitor cu hrana palidă anglo-evreiască oferită de mama mea, mai puțin talentată la gătit). Și astfel ajungeam în lumea caldă yiddishkayt – pentru că, desigur, în aceste seri de vineri se vorbea în idiș, cel puțin în rândul generației în vârstă. Acesta era un mediu pe deplin evreiesc – și, prin urmare, un mediu extrem de est-european. 40 de ani mai târziu urma să am din nou un sentiment

similar de întoarcere acasă când am început să merg în Europa Centrală și de Est și să îmi fac prieteni: acolo am întâlnit oameni care beau ceai din pahare, înmuind mici bucăți de prăjituri în el, vorbind cu energie unii peste alții, învăluiți în fum de țigară și vapori de coniac. Madlena mea? Prăjitură de mere îmbibată cu ceai dulce de lămâie.

Familia mea a trecut printr-un simulacru succint al prosperității postbelice, din aproximativ 1957 până în 1964. Coafura feminină era o meserie profitabilă atunci; era epoca părului cu volum. Părinții mei cumpăraseră un salon mai mare de coafură și făceau bani buni. În acei ani și-au permis chiar să angajeze mai multe bone, aduse pentru a avea grijă de mine și de sora mea, Deborah (născută în 1956). Majoritatea bonelor din Marea Britanie proveneau, la acea vreme, din Elveția, Franța sau Scandinavia. Dar, printr-un accident straniu, am ajuns să avem o bonă din Germania, însă șederea sa alături de noi a fost scurtă: tatăl meu a concediat-o după ce a găsit în camera ei o fotografie la vedere cu tatăl ei purtând o uniformă a Wehrmachtului. Ultima bonă care ne-a onorat cu prezența avea doar 16 ani și mi-o amintesc în special pentru anatomia atrăgătoare pe care o dezvăluia când mergea în mâini în fața mea. Nici ea nu a rezistat prea mult.

Așadar familia mea își permitea acum anumite conforturi, inclusiv călătorii în străinătate. Tatăl meu căuta mereu modalități de a se întoarce pe continent – încă din primii ani postbelici avea să înceapă să călătorească încoace și încolo în scurte ieșiri de vacanță. În modul tipic englezesc afișat în astfel de situații și în altele, mama mea ar fi fost mulțumită să meargă în Brighton. În orice caz, în vara lui 1960 am ajuns în Germania, mulțumită unei invitații din partea unei foste bone daneze. Agnes Fynbo, care provenea din micul orășel Skjern, ne invitase să petrecem două săptămâni alături de familia ei în Iutlanda. Nu știu de ce nu am luat vaporul din Harwich direct către Esbjerg. Însă tatăl meu este un om cu tabieturi, iar noi plecaserăm mereu în Europa cu feribotul care leagă Dover de Calais: așadar am luat-o pe acea rută, conducând prin Belgia și apoi prin Țările de Jos, unde îmi amintesc că am vizitat câteva rude de-ale tatălui meu care locuiau în Amsterdam.

Este remarcabil că aceste rude din Amsterdam supraviețuiseră războiului. Bunicul meu, Enoch Yudt, avea o soră mai mare numită Brukha, care se

măritase în Polonia și născuse doi copii acolo. Ea și-a părăsit primul soț în Polonia și a venit în Belgia, unde și-a găsit al doilea soț, pe Sașa Marber (o rudă a dramaturgului Patrick Marber). Brukha își adusese cei doi copii cu ea, apoi au mai avut încă doi copii. Astfel de lucruri se petreceau mult mai des în vechea lume evreiască decât am fi tentați să credem. Brukha a fost ucisă la Auschwitz, alături de o mare parte a familiei.

Însă Paulina, una dintre fiicele Brukhăi din prima căsătorie, a supraviețuit. În 1928, Paulina s-a căsătorit cu un evreu belgian; tatăl meu, vărul ei primar, își amintește bine nunta: a călătorit la Bruxelles pentru a lua parte la petrecere. Soțul Paulinei nu a putut găsi de muncă în Belgia și și-a luat familia în Indonezia, unde a reușit să obțină o poziție de administrator al unei plantații de cauciuc olandeze. Astfel, Paulina a ajuns în Indonezia, pe atunci o colonie olandeză. Cuplul a avut trei copii, toate fete: Sima, Vellah și Ariette. În timpul războiului, Paulina și fiicele sale au fost închise într-un lagăr din Indonezia de către japonezi: nu ca evreice, desigur, ci ca inamice. Conform legendei de familie, care pare a fi adevărată, soțul ei a fost decapitat de japonezi după ce încercat să apere drepturile muncitorilor locali. Însă Paulina și fetele au supraviețuit războiului, întorcându-se în Țările de Jos în 1945. Când Țările de Jos a recunoscut independența Indoneziei, în 1949, celor patru femei li s-a oferit o alegere între cetățenia olandeză și cea indoneziană, alegând-o pe prima. Și în acest fel le-am găsit în Amsterdam.

Din Țările de Jos, trebuie să traversezi Germania pentru a ajunge în Danemarca. Tatăl meu cumpărase cât mai multă benzină din Țările de Jos, pentru a nu fi nevoit să oprească în Germania, și am reușit, într-adevăr, să parcurgem trei sferturi din drum. Dar toată lumea era obosită în acea epocă anterioară autostrăzilor și am fost obligați să petrecem o noapte în Germania. Dacă ar fi dorit, tatăl meu s-ar fi putut descurca în germană prin intermediul limbii idiș, dar pur și simplu nu avea nici o dorință de a comunica cu germanii. Cu toate acestea, eram într-un hotel din Germania, iar comunicarea era inevitabilă. Aveam 12 ani și trebuia să mă ocup de toată vorbăria. Cunoșteam deja destul de bine franceza – mulțumită orelor de la școală și vizitelor rudelor care vorbeau limba franceză – dar încă nu începusem să învăț germană. Practic, trebuia să îmi inventez propria germană, cu tatăl meu oferindu-mi un instructaj privind cuvintele similare

din idiș. Și astfel, eu, un băiat botezat după un copil gazat la Auschwitz cu doar 17 ani înainte, am coborât la recepția acestui hotel german de provincie și am anunțat: Mein Vater will eine Dusche – tatăl meu dorește un duș.

Așadar lumea tinereții mele era lumea pe care ne-o lăsase drept moștenire Hitler. Desigur, istoria intelectuală a secolului XX (și istoria intelectualilor din secolul XX) are forma ei anume: forma atribuită de intelectualii de stânga sau de dreapta când o rememorau sub forma unei narațiuni convenționale și cea reprezentată ca imagine ideologică. Dar ar trebui să fie clar până acum că există și altă poveste, altă narațiune care intervine și deranjează orice relatare despre gândirea secolului XX și gânditorii săi: catastrofa evreilor europeni. Un mare număr de dramatis personae din istoria intelectuală a vremurilor noastre sunt prezente, de asemenea, în această poveste, mai ales după anii 1930.

Într-o anumită măsură, este și povestea mea. Am crescut, am citit și am devenit istoric și, îmi place să cred, intelectual. Chestiunea evreiască nu s-a aflat niciodată în centrul vieții mele intelectuale sau al operelor mele istorice. Dar, inevitabil, ea le invadează cu o forță și mai mare. Unul dintre scopurile acestei cărți este să permită ca astfel de teme să comunice între ele, să permită istoriei intelectuale a secolului XX să se întâlnească cu istoria evreilor. Acesta este un demers personal, precum și unul academic: la urma urmelor, mulți dintre noi, cei care am făcut ca aceste teme să fie distincte în operele noastre, suntem evrei.

Un punct de plecare din care putem înțelege complexitățile istoriei evreiești și intelectuale din vremurile noastre este Viena, un loc pe care amândoi îl avem în comun. O imagine a orașului pe care am moștenit-o de la Stefan Zweig: o Europă Centrală tolerantă, cosmopolită, dinamică, o republică a literelor cu o capitală imperială. Însă tragedia evreilor se ciocnește cu această poveste. Memoriile lui Zweig, Lumea de ieri, reprezintă o descriere retrospectivă a secolului XX, unind ororile celui de-al Doilea Război Mondial cu nostalgia pentru lumea de dinaintea Primului Război Mondial.

Pentru Zweig și contemporanii săi evrei, acea lume habsburgică de dinaintea Primului Război Mondial era limitată la oazele urbane ale imperiului: Viena, Budapesta, Cracovia, Cernăuți. Intelectualii din generația sa erau tot atât de puțin familiarizați cu lumile rurale din Ungaria, Croația sau Galiția (dacă erau evrei) precum erau acele lumi în raport cu lumea urbană. Mai la vest, monarhia habsburgică se extindea până la Salzburg, Innsbruck, în Austria Inferioară și Superioară și până la munții Tirolului de Sud, unde evreii din Viena, ori viața culturală vieneză în general, erau fie un mister, fie o țintă a urii, sau ambele.

Așadar trebuie să fim precauți când îi luăm pe Zweig sau pe alții drept ghizi către lumea pierdută a Europei Centrale. În 1985 am vizitat o expoziție la Muzeul de Istorie al Vienei, intitulată „Traum und Wirklichkeit: Wien 1880–1930“ („Vis și realitate: Viena, 1880–1930“). Într-o încăpere, curatorii lipiseră pagini mărite dintr-un ziar vienez de dreapta. Articolul, în limba germană, desigur, avea ca subiect ororile cosmopolitismului: evreii, ungurii, cehii, slovacii și alții care poluau Viena și generau infracționalitate. Curatorii accentuaseră acest text în culori diferite, în funcție de cuvinte și de originile lor, pentru a arăta cât de puține erau într-o germană literară: o mare parte din acea izbucnire autohtonistă era, fără ca autorul să știe, scrisă în cuvinte de origine idiș, maghiară sau slavă.

Monarhia habsburgică, vechiul imperiu austriac, avea așadar o dublă identitate. Mai mult decât oriunde în Europa acelor vremuri, acolo existau cele mai mari șanse să te lovești de prejudecățile fățișe bazate pe principiul freudian al narcisismului micilor diferențe. În același timp, oamenii, limbile și culturile erau puternic legate între ele și indisolubil amalgamate în identitatea acelui loc. Habsburgia era locul în care un Stefan Zweig sau un Joseph Roth se puteau simți în largul lor – și tot de acolo aveau să fie expulzați prima dată.

Să forțăm această ironie mai mult. Tocmai oameni ca Roth și Zweig, precum și alți evrei central-europeni asimilați care scriau în limba germană – în ce altă limbă ar fi putut scrie? – au fost cei care aveau să joace un rol proeminent în crearea limbii germane literare care a marcat literatura acelei epoci. Mă întreb dacă acest aspect este suficient accentuat în opera clasică a lui Carl Schorske, Fin-de-Siècle Vienna. Schorske pare să

diminueze trăsăturile și originile în mod evident evreiești ale protagoniștilor austrieci din povestea lui, ancorați cu adorație în cultura germană care avea să îi respingă și să îi abandoneze în mai puțin de o generație.

Da. Evreii est-europeni cu un trecut precum cel pe care îl am eu nu au avut o astfel de ancorare într-o cultură locală înaltă în care să se asimileze și a cărei valoare să o recunoască: ei se puteau identifica cu greu cu limbile și culturile polonezilor, ucrainenilor sau românilor ostili care îi înconjurau și cu care aveau, în mare parte, o relație bazată exclusiv pe antagonism, ignoranță și teamă reciprocă. Iar în ceea ce privea propria moștenire a religiei și a limbii idiș, în secolul XX un număr tot mai mare de tineri Ostjuden tindeau să le respingă și pe acestea. Așadar însăși ideea unei istorii unificate a evreilor europeni este cel puțin problematică în sine: eram divizați și fracturați de regiuni, clasă, limbă, cultură și oportunități (sau de lipsa lor). Chiar și în Viena, unde evreii din provinciile imperiului au venit în număr mare, iar cultura evreilor vorbitori de germană s-a diluat și s-a fracturat. Dar, în anii 1920, evreii care se născuseră în Viena sau în Budapesta, chiar dacă familiile lor erau de extracție rurală estică, au fost crescuți în așa fel încât să se considere „germani“. Prin urmare, ei aveau germanitatea de pierdut.

Din partea mamei sale, familia primei mele soții era compusă din oameni cu profesii liberale, prosperi, din Breslau: reprezentanți tipici ai tradiționalei burghezii iudeo-germane. Deși scăpaseră din Germania nazistă și găsiseră o viață confortabilă în Anglia, ei au rămas profund germani în tot ceea ce făceau: de la decorul casei la mâncarea pe care o consumau, la conversații, la referințele culturale cu care se identificau între ei sau în relațiile cu noii veniți. Ori de câte ori o mătușă dorea să mă pună la punct, mă întreba politicos dacă citisem cutare sau cutare clasic german. Sentimentul lor de pierdere era palpabil și omniprezent: lumea germană care îi abandonase era singura pe care o cunoșteau și singura în care simțeau că meritau să trăiască – absența ei era o sursă mai mare de durere decât orice act înfăptuit de naziști.

Tatăl meu, care provenea dintr-un mediu evreiesc est-european extrem de diferit, era în mod negreșit uimit să afle că cuscrii săi se duceau an de an în

Germania pentru a-și petrece vacanțele. Obișnuia să se întoarcă spre mama mea cu o uimire completă pe chip și să întrebe în șoaptă cum de puteau să facă acest lucru. Să fiu sincer, prima mea soacră a rămas destul de atașată de Germania – atât de Silezia copilăriei sale, cât și de noua Republică de la Bonn, prosperă și liniștită, pe care o cunoștea tot mai bine. Atât ea, cât și sora ei rămăseseră convinse că Hitler fusese marea anomalie. Deutschtum** rămăsese pentru ele o realitate palpabilă.

Civilizația germană era un ideal evreiesc al valorilor universale; revoluția internațională – opusul ei extrem – era altul. Dintr-un anumit punct de vedere, tragedia secolului nostru se trage din discreditarea ambelor idealuri universale până în anii 1930, cu implicații și orori care au oscilat în deceniile ce stăteau să vină. Însă locul antisemitismului în această poveste nu este mereu atât de clar cum cred unii oameni. Când Karl Lueger a fost ales prima dată primar al Vienei, în 1897, cu un program electoral antisemit, evreii din Viena, încrezători în propria cultură, nu au recunoscut în el o autoritate capabilă să le definească identitatea națională sau culturală. Ei erau cel puțin tot la fel de siguri de propria identitate și, dacă ar fi fost întrebați, ar fi preferat probabil ca el să aleagă (așa cum pretindea) cine era sau nu evreu decât să aleagă între cine era sau nu german. Pentru ei, Lueger, la fel ca Hitler o generație mai târziu, era o anomalie trecătoare.

În monarhia habsburgică, antisemitismul era o formă nouă de politică, pe care evreii și liberalii o considerau de prost-gust, dar căreia credeau că i se puteau adapta. În acei ani, la cumpăna dintre secolul al XIX-lea și secolul XX, socialiștii austrieci au numit antisemitismul „socialismul proștilor", al muncitorilor care nu își puteau recunoaște interesele de clasă și, prin urmare, aruncau vina pentru propria exploatare pe evrei – ca proprietari de fabrici sau magnați ai magazinelor universale –, nu pe capitalism. La urma urmelor, dacă problema este doar prostia, atunci ea poate fi abordată prin educație: dacă muncitorii sunt conștienți de sine și informați, nu îi vor învinui pe evrei. Liberalismul imperial din zona urbană centrală a Europei le-a permis evreilor să migreze spre marile orașe și să se înalțe pe scara socială: de ce ar fi trebuit evreii (sau socialiștii) să îl abandoneze, să își piardă credința în promisiunile sale?

Să luăm cazul lui Nicholas Kaldor, remarcabilul economist maghiar. El crescuse în Ungaria interbelică și se vedea înainte de toate drept un membru educat al clasei de mijloc superioare din Budapesta natală: lumea sa era cea a evreilor maghiari cultivați, vorbitori de germană, educați în Germania. Când l-am întâlnit prima dată, la începutul anilor 1970, obișnuia să fie vizitat de o tânără generație de economiști și intelectuali maghiari care îl priveau cel mult cu o distanțare compătimitoare: provincialii recent promovați, rupți de cultura și de limba părinților și reduși la o viață într-un mic avanpost comunist. Pe când, în copilăria mea evreiască engleză, evreii erau întotdeauna, și în mod evident, parveniți și paria, pentru a utiliza categoriile Hannei Arendt. Nicki Kaldor nu dobândise, în mod cert, nici una dintre cele două identități în timpul tinereții sale în Budapesta.

Budapesta era un caz chiar mai distinct de asimilare electivă decât Viena. După ce obținuseră ceea ce era practic suveranitatea statală în monarhia habsburgică în 1867, maghiarii începuseră să își construiască capitala ca un oraș modern model, importând tipare arhitecturale și de planificare din străinătate pentru a realiza o lume urbană remarcabilă compusă din piețe, cafenele, școli, gări și bulevarde. În acest nou oraș, ei au reușit, în mod izbitor și fără intenție, să integreze mulți evrei orășeni în societatea maghiară.

O astfel de integrare, chiar dacă inevitabil imperfectă, nu ar fi fost posibilă nici pentru cel mai bine asimilați evrei polonezi sau români. În spațiul alocat Zonei de Rezidență din Imperiul Rus, precum și în acele regiuni situate la vest de ea, evreii erau constrânși să se lupte cu prejudecata principală: indiferent cât de admirabile și asimilabile ar fi fost calitățile unei persoane, comunitatea însăși era, prin definiție și practici îndelungate, străină de spațiul național. Chiar și la Viena, evreilor le era restricționată calitatea de membri ai spațiului cultural german care fusese deschis de imperiu, mai ales după reformele constituționale din 1867; după 1918, după ce Austria germană a fost redefinită ca națiune, locul evreilor în cadrul ei a devenit mult mai problematic.

Pentru a vedea lucrurile schematic: diviziunile lingvistice și nesiguranța instituțională a jumătății estice a Europei au făcut ca regiunea să fie în mod

special inospitalieră pentru mulți străini precum evreii. De vreme ce ucrainenii, slovacii, belarușii și alții se confruntau cu propriile provocări în definirea și asigurarea unui spațiu național distinct de cele ale vecinilor, prezența evreilor nu putea decât să complice și să antagonizeze, furnizând o țintă pentru manifestările de nesiguranță națională. Chiar și în monarhia habsburgică, evreii fuseseră de fapt parte a unei civilizații urbane închise într-un imperiu rural; când cel din urmă a fost destrămat după Primul Război Mondial și redefinit de spații naționale în care orașele erau insule în oceanul vieții agrare, evreii și-au pierdut locul.

Timpuriu în viață, cred, am ajuns să apreciez, în contextul propriei familii, ceva ce aveam să descopăr citindu-l pe Joseph Roth: părinții și bunicii mei, în pofida faptului că proveneau de acolo, nu știau nimic despre Polonia și Lituania, Galiția sau România. Ce cunoșteau ei era imperiul: în cele din urmă, ce conta cel mai mult pentru evrei erau deciziile luate la centru și protecțiile acordate de la vârf. Evreii poate că trăiau la periferie, dar interesele și identificarea lor erau legate de centrul imperial. Oameni ca bunica mea din partea tatălui, care crescuse în satul evreiesc Pilviskiai din sud-vestul Lituaniei, nu cunoșteau lumea din jurul lor. La fel ca ea, ei își cunoșteau satul, știau capitala regională Vilna, un oraș în mare parte evreiesc – și apoi lumea (în măsura în care ea însemna ceva pentru ei). Restul – regiunea, populația înconjurătoare, practicile creștine locale și astfel de lucruri – nu era ceva mai mult decât un spațiu gol în care viețile lor erau destinate a se desfășura. Se observă frecvent astăzi – și pe bună dreptate, aș adăuga – că vecinii lor creștini (ucraineni, belaruși, polonezi, slovaci etc.) știau extrem de puține lucruri despre comunitățile evreiești din sânul lor. Nu le păsa prea mult de ei și aveau prejudecăți vechi față de ei. Dar același lucru era valabil, în bună parte, pentru evrei, în privința sentimentelor lor față de „goyim“***. Relația, să o spunem cert, era profund inegală. Dar, din acest punct de vedere, exista o anumită simetrie.

Într-adevăr, tocmai această interdependență a ignoranței reciproce a fost cea care a stat la baza epurărilor etnice și a altor lucruri chiar mai grave petrecute în Europa Centrală și de Est pe parcursul secolului XX. Acest aspect iese foarte clar la iveală când citim mărturii ale supraviețuitorilor din Ucraina sau Belarus, de pildă: când evreii își amintesc ce îi dăduse de gol ca evrei – dincolo de urme fizice precum circumcizia –, ei enumeră în general

lucruri pe care pur și simplu nu le puteau face, pentru că trăiau într-o lume socială separată ermetic. Evreii nu știau rugăciunea Tatăl nostru; în această parte a lumii, rar vedeai un evreu care putea înșeua un cal sau ara un câmp. Evreii care au supraviețuit făceau parte, în mod obișnuit, din acea minoritate din cadrul comunității care, dintr-un motiv anume, știa astfel de lucruri.

Acest lucru trimite la ceva ce putem citi, de exemplu, în traiectoria chinuită a lui Franz Kafka, dincolo și dincoace de granițele exclusivismului etnic: „ororile“ îngustimii evreiești și „gloriile“ culturii evreiești. A fi evreu însemna a aparține în același timp unei lumi mici, limitată, circumscrisă, prost educată și adesea săracă – și, cu toate acestea, în comparație cu populația înconjurătoare, această lume evreiască claustrofobică era în același timp neobișnuit de bine educată și de alfabetizată și, cu toate că avea o cultură care privea spre interior, era totuși o cultură; mai mult decât atât, era atașată unei civilizații universale cu o mare întindere în timp și spațiu. Din acest paradox s-au născut atât sentimentul adesea remarcat al mândriei înfumurate evreiești – noi suntem poporul ales –, cât și sentimentul profund al vulnerabilității care marca o microsocietate în permanență nesigură. Cum era de înțeles, mulți tineri evrei de la finele secolului al XIX-lea și începutul secolului XX au căutat din răsputeri să își întoarcă spatele față de ambele dimensiuni ale acestei culturi.

În Viena, în Budapesta sau chiar în Praga (ca să nu mai amintesc orașele cosmopolite situate mai la vest), integrarea profesională, mobilitatea economică și socială ascendentă și asimilarea lingvistică erau accesibile tinerilor evrei ambițioși. Dar exista o barieră peste care nu se putea trece – politica. Era un lucru ca evreii să își croiască drum până în centrul lumii creștine: să îi cunoască străzile, să ocupe aceeași topografie, să îi înțeleagă cultura înaltă și să și-o asume. În epoca imperiului, acest lucru era de ajuns. „Politica“, îndeletnicirea guvernării și conducerii, era dincolo de îndemâna majorității evreilor; era mai puțin o activitate decât un scut împotriva societății. Dar în spațiile postimperiale ale statelor-națiune, politica a funcționat destul de diferit, făcând ca statul să fie mai curând o amenințare decât un apărător.

Da. Oricât de straniu ar suna astăzi, democrația a fost o catastrofă pentru evrei, care au prosperat în autocrațiile liberale: cel mai evident în intervalul deschis între Imperiul Austriac al lui Iosif al II-lea, în secolul al XVIII-lea, și apoteoza interesantă din lunga domnie a împăratului Franz Iosif al II-lea, din 1848 până în 1916, o epocă de constrângeri politice constante, dar de eliberare culturală și economică. Societatea de masă aducea provocări noi și periculoase: nu numai că evreii erau acum o țintă politică comodă, dar își pierdeau protecția tot mai slabă oferită de conducătorul regal sau imperial. Pentru a supraviețui în această tranziție turbulentă, evreii europeni trebuiau fie să dispară de tot, fie să schimbe regulile jocului politic.

De aici tendința emergentă a evreilor, în primele decenii ale secolului XX, pentru forme nedemocratice de schimbare radicală, cu o insistență concomitentă pentru irelevanța religiei, limbii sau etniei și întâietatea acordată categoriilor sociale și economice care trebuiau să le înlocuiască; tot de aici mult remarcata prezență a evreilor în prima generație a regimurilor autoritare de stânga care și-au făcut apariția în urma prefacerilor revoluționare din acea perioadă. Privind înainte din 1918, sau înapoi din prezent, acest lucru mi se pare în totalitate de înțeles: în lipsa unui angajament activ în slujba sionismului sau neavând ocazia de a pleca pe alte continente, singura speranță pentru evreii din Europa era fie perpetuarea realităților imperiale, fie opoziția radicală, transformatoare, față de statele naționale care succedaseră imperiului.

Excepția evidentă, cel puțin în deceniile interbelice, a fost Cehoslovacia lui Tomáš Masaryk, o țară cu adevărat democratică și relativ tolerantă. Aici, cel puțin în comparație cu vecinele România, Ungaria și Polonia, exista un stat multinațional în care toate minoritățile erau cel puțin tolerate: să fim sinceri, nici nu exista o comunitate majoritară „cehoslovacă“ – nici măcar cehii nu constituiau o majoritate relativă, astfel încât germanii, slovacii, maghiarii, rutenii și evreii își puteau găsi locul, cu toate că germanii erau în mod special susceptibili la sentimentele iredentiste importate de la vecini.

Mi se pare interesant că îl vezi pe Kafka migrând stingherit înainte și înapoi, trecând prin diverse identități – evreiască, cehă, germană. Mi se pare la fel de acceptabil să interpretăm subiectul său drept teroarea absolută pe care o înfruntă cineva când statul, până atunci un protector

distant, înaintează în proximitatea amenințătoare și devine o sursă de asuprire, observând mereu, analizând și judecând.

Într-adevăr, și este de înțeles de ce cititorii săi reține această lecție mai presus de toate din scrierile cele mai cunoscute ale lui Kafka. Dar adesea m-a surprins faptul că problema autorității la Kafka este bogat ornamentată cu un amestec de elemente personale și politice: deși se pot spune multe despre citirea sa în contextul comunicării chinuite cu tatăl său, nu strică să îl localizăm în contextul mai larg al istoriei cehe, evreiești și central-europene. În acel moment și în acel loc, autoritatea și puterea erau simultan apăsătoare și ambivalente. Ambiguitatea din Procesul și din Castelul, de pildă, în privința sentimentelor protagonistului față de „autorități", aduce aminte și ilustrează o ambiguitate pe care o întâlnim în istoria evreiască și în reacția multora din regiune la dictaturile și ocupațiile în serie.

Când ne gândim la anii 1890 și 1900, multe lucruri depind de înțelegerea tatălui ca simbol al autorității sau a autorității ca simbol al tatălui…

Aș vrea să dezvolt puțin categoriile despre care am discutat. Celălalt tipar la care ai făcut aluzie este Polonia, unde asimilarea a avut loc, dar nu a mers atât de departe ca în Ungaria, astfel încât mulți evrei, dar nu toți, au ajuns să se simtă parte a națiunii. Și, astfel, avem fenomenul evreilor extraordinari din Łódź sau Varșovia, care, începând cu ultimii ani ai Imperiului Rus, au ales destul de conștienți să se asimileze civilizației și culturii poloneze, văzându-se fără probleme drept polonezi și evrei. Acestea fiind spuse, limba și cultura poloneză sufereau de o caracteristică fatală (și fatală nu doar pentru evrei): erau și sunt destul de substanțiale și de atractive pentru a-i provincializa pe cei care făceau parte din ele, îndepărtându-i de credințele cosmopolite; însă nu era destul de mare sau de încrezătoare încât să poată absorbi și să apere minoritățile.

Nu am detectat niciodată la evreii germani, maghiari sau austrieci aceeași combinație de familiaritate, atracție sau resentimente ca în cazul evreilor educați cu origini poloneze.

Cândva, l-am văzut intervievat la televiziunea franceză pe Bronisław Geremek, distinsul istoric al Evului Mediu, activist al Solidarității și ministru de externe. Jurnalistul bine intenționat întreba în continuu: ce cărți citite v-au oferit mari plăceri personale și alinare în vremuri grele? Geremek începea apoi să turuie o serie de nume (poloneze) imposibil de pronunțat de care jurnalistul nu auzise în mod sigur; la fel de derutată, audiența a reacționat cu o liniște politicoasă. Se putea vedea că jurnalistul francez, pregătit să abordeze un intelectual din Europa Centrală – Jürgen Habermas, de pildă, sau Gershom Scholem –, nu avea nimic de spus. Polonia este destul de mare, încât evreii educați pot fi destul de sofisticați și, cu toate acestea, pentru oameni din exterior, de altfel bine informați, să apară obscurantiști când vorbesc despre propria cultură. Nu cred că acest lucru este valabil pentru altă comunitate evreiască europeană.

Mereu mi s-a părut că polonezii evrei, evreii polonezi, evreii care sunt polonezi, au cu toții o problemă privind proporțiile, pe care polo-nezii o au în general – faptul că este o țară de dimensiune medie și, prin urmare, cu o existență incomodă, dar în același timp inconfortabil de inexistentă pentru ceilalți.

Polonezii și evreii au chiar mai multe în comun. Există această tendință polono-evreiască – o tendință poloneză și evreiască – de a simți că, dacă nu îți exagerezi centralitatea, ești mereu în risc de marginalizare. În lucrarea lui Norman Davies O istorie a Europei, harta introductivă a Europei a fost ajustată în așa fel încât Varșovia să figureze drept epicentru. Și, într-adevăr, în istoria Europei scrisă de Davies, Polonia reușește să fie în centrul propriei istorii și al tuturor celorlalte lucruri. Acest lucru mi se pare în mod evident o prostie: Varșovia nu a fost – și în cea mai mare parte a istoriei europene nu a fost deloc – centru pentru nimic.

Dar și evreii fac același lucru: plasând propria istorie, de exemplu, în centrul secolului XX și al semnificațiilor sale. Poate fi foarte dificil, mai ales când predai aici, în Statele Unite, să explici cât de puțin a cântărit Holocaustul în grijile și deciziile oamenilor în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Prin asta nu vreau să spun că nu a contat, cu atât mai puțin că nu contează astăzi. Însă, dacă vrem să oferim o imagine corectă a

trecutului recent, nu îl putem interpreta în cheia priorităților noastre etice și comunitare. Realitatea dură este aceea că evreii, suferința evreiască și exterminarea evreilor nu au fost chestiuni de importanță covârșitoare pentru majoritatea europenilor (cu excepția evreilor și a naziștilor) din acele vremuri. Locul central pe care îl atribuim Holocaustului, atât ca evrei, cât și ca umaniști, s-a impus câteva decenii mai târziu.

Într-un anumit sens important, Polonia este în centrul tuturor lucrurilor. Istoria europeană, în măsura în care îi priveşte pe evrei, a trecut prin trei stadii. Centrul ei medieval a fost în mod clar în Europa Centrală şi de Est. Apoi au venit marea epidemie de ciumă şi expulzările, după care evreii şi viaţa evreiască s-au mutat spre est, în uniunea statală polono-lituaniană şi în Imperiul Otoman. Finalmente, aveam perioada modernă – care începe, să zicem, pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea, odată cu Revoluţia Franceză şi cu partiţiile Poloniei – din cauza căreia un mare număr de evrei europeni, locuitori ai Galiţiei, au ajuns sub autoritatea monarhiei habsburgice pentru prima dată. Copiii şi nepoţii lor s-au mutat în Moravia şi, în cele din urmă, la Viena, unde au creat modernismul european. Aceştia sunt oamenii despre care am vorbit până acum, oamenii care au inventat multe dintre conceptele pe care le utilizăm, astfel încât în orice discuţie despre integrarea evreilor, asimilare şi participare la modernitate, trebuie să începem cu Polonia.

Dacă oprești ceasul în 1939, nu am nimic de obiectat față de ceea ce spui. Atât narațiunea, cât și semnificația ei ar trebui să fie legate de un proces care a culminat cu urbanizarea și eliberarea evreilor vorbitori de polonă din Europa și de consecințele acelei narațiuni pentru Europa în general. Dar ce se întâmplă după aceea? Polonia este în mod brutal scoasă în afara imaginii: întâi de al Doilea Război Mondial, apoi de impunerea comunismului, apoi – în următoarele decenii – de o conștientizare tot mai mare a lucrurilor prin care au trecut evreii; această recuperare a memoriei și sensibilitatea tot mai mare față de rememorarea suferinței evreiești nu doar că minimizează locul Poloniei în narațiunea evreiască, ci o pune, în mod crucial, într-o lumină negativă. Cândva un cămin evreiesc, Polonia devine martoră și participantă ocazională la distrugerea evreilor.

Această imagine întunecată este apoi, mi se pare mie, proiectată înapoi în istoria evreilor din Polonia: începând cu anii 1930 și mergând înapoi spre secolele anterioare. Polonia care ne apare – în mod cert Polonia cu care am crescut în familia mea – este un loc neprielnic pentru evrei. Istoria evreilor devine în schimb o narațiune care privește spre viitor, spre emanciparea geografică: evadarea din locuri neprielnice și găsirea altor locuri mai bune. Acestea din urmă, în această narațiune modernă, ar putea fi Europa Occidentală, Canada, Statele Unite și, mai problematic, Israelul. Însă niciodată Europa de Est. În sens invers, locurile neprielnice sunt aproape întotdeauna situate într-o Europă de Est reală sau (mai mereu) imaginată, întinsă de la Leitha până la Bug. Această versiune a victimizării geografice evreiești se suprapune acum complet peste relatările din trecut, încât este foarte dificil să le descâlcim.

Cred că este absolut corect. Însă ce aș dori este să conectez cele două linii ale tale de istorie evreiască, Europa de Est provincială și Europa Centrală cosmopolită.

Să ne uităm din nou la imaginea statică, asincronă a vieții evreiești din Viena sfârșitului de secol al XIX-lea. Acesta este portretul frumos pe care îl oferă Zweig, Roth și Schorske. Privești de-a lungul orizontului realizărilor evreiești și vezi ceva tactil, ferm, coerent, apoi aștepți să fie distrus, deoarece știi că va fi distrus. Dar nu a fost niciodată atât de ferm și de coerent. Evreii au fost la o generație distanță de Moravia și la două generații distanță de Galiția și nu foarte îndepărtați de acea lume veche poloneză care era distrusă la finele secolului al XVIII-lea.

Aceste relatări aplică un proces de reificare asupra tineretului unei anumite generații de evrei de la sfârșitul secolului al XIX-lea, care, în loc să moștenească această lume vieneză, de fapt au creat-o, apoi, cu modestie, creditează istoria pentru propriile realizări, în loc să învinovățească istoria pentru distrugerea ei.

Zweig nu doar scrie despre ea, ci se sinucide din cauza ei. Și, din cauza lucrurilor care aveau să se întâmple – întâi după 1918, apoi în 1934, odată cu încercarea de lovitură de stat a naziștilor și cu războiul civil din Austria, și, desigur, mai presus de toate, toate evenimentele dintre 1938 și 1945, când Austria a devenit parte a Germaniei naziste – versiunea sa dobândește retroactiv o plauzibilitate care altfel ar fi lipsit: pe scurt, că aceasta a fost o catastrofă extrem de dureroasă tocmai pentru că ceva unic a fost distrus și pierdut pentru totdeauna.

Mă întreb dacă nu se poate spune cam același lucru despre minunata lume a Parisului de la finele secolului al XIX-lea? La urma urmelor, Franța (și Parisul mai presus de toate) era, de fapt, o societate profund divizată, măcinată de amintiri politice concurente și de dezacorduri acerbe privind religia și politicile sociale. Privind retrospectiv, cu toate acestea, în numai câțiva ani francezii înșiși au ajuns să explice și să înțeleagă aceste decenii – în maniera lui Zweig – ca pe un apus glorios, umbrit și dislocat de război și politică – pentru ambele fiind învinovățiți, în propriul folos, alții.

Un ecou al acestor relatări nostalgice poate fi auzit chiar și în scrierile remarcabilului economist britanic John Maynard Keynes, în lucrarea Urmările economice ale păcii. Încă din 1921 îl descoperim vorbind cu un sentiment de dor și de jale față de lumea pierdută a tinereții sale antebelice. Acesta este în mare parte un element specific generației născute în ultimele decenii ale epocii victoriene. Destul de bătrâni pentru a-și aminti de încrederea și siguranța ultimilor ani ai secolului al XIX-lea și de optimismul primului deceniu al următorului secol, ei aveau să trăiască destul cât să fie martori la prăbușirea completă a ceea ce păruse cândva nu doar o condiție permanentă de bunăstare prosperă, ci o lume nouă și promițătoare care se clădea în fața lor.

În mod firesc, ne gândim la Keynes înainte de toate ca la economistul care a creat o întreagă școală de gândire economică bazată pe argumentul că statul poate interveni în vremuri de criză economică. Dar, desigur, ai dreptate când spui că el ajunge la această concluzie pe baza experienței personale. Ne vom concentra asupra acestui aspect mai târziu. Dar, pentru moment, în termenii cei mai generali: Keynes are minunata frază despre lumea dinainte de Primul Război Mondial ca fiind una în care, pentru a

călători, nu aveai nevoie de paşaport, ci puteai merge la o bancă şi obţine necesarul de lingouri de aur, apoi făceai o rezervare pentru a trece Canalul Mânecii şi porneai la drum.

Keynes şi alţii probabil au avut dreptate spunând că lucrurile erau mai bune la cumpăna dintre secolele al XIX-lea şi XX, şi nu doar în Marea Britanie. Comerţul global era în creştere. Austriecii îşi croiau drum spre sud, spre Mediterana; chiar şi în Rusia părea că reforma agrară începea să se facă simţită puternic în economia rurală.

Aceea a fost, într-adevăr, o epocă caracterizată de o enormă încredere de sine – din punct de vedere economic, nu politic, nici ideologic. Acea încredere a luat două forme. Exista perspectiva – economiştilor neoclasici şi a adepţilor acestora – că sistemul capitalist o ducea foarte bine, avea să o ducă foarte bine şi că acesta conţinea în interiorul său sursele şi resursele unei reînnoiri permanente. De cealaltă parte exista perspectiva paralelă, şi nu mai puţin modernistă, care vedea în capitalism – indiferent dacă el era înfloritor sau nu – un sistem condamnat la declin şi prăbuşire sub greutatea propriilor conflicte şi contradicţii. Din două puncte de pornire foarte diferite, ambele erau, ca să mă exprim astfel, perspective care priveau în viitor şi ambele erau mai mult decât mulţumite de propriile analize.

Cele două decenii care au urmat recesiunii economice de la finalul secolului al XIX-lea au constituit prima mare epocă a globalizării; economia mondială devenea într-adevăr integrată întocmai în modul sugerat de Keynes. Tocmai din acest motiv, amploarea prăbuşirii în timpul şi după Primul Război Mondial, precum şi rata de scădere a economiilor între cele două războaie este greu de apreciat pentru noi chiar şi astăzi. Au fost introduse paşapoartele; standardul-aur a revenit (în cazul Marii Britanii, el a fost reintrodus de ministrul de finanţe Winston Churchill, în pofida obiecţiilor lui Keynes); valoarea monedelor naţionale s-a prăbuşit; comerţul a scăzut.

Un mod în care ne putem gândi la implicaţiile tuturor acestor evenimente este următorul: abia la mijlocul anilor 1970 economiile-nucleu ale Europei Occidentale prospere au reuşit să atingă din nou nivelul la care fuseseră în

1914, după multe decenii de contracție și de protecție. Pe scurt, economiile industriale ale Occidentului (cu excepția Statelor Unite), au trecut printr-un declin de 60 de ani, marcat de două războaie mondiale și de o recesiune economică fără precedent. Mai mult decât orice altceva, acesta este fundalul și contextul pentru tot ceea ce am discutat până acum și pentru istoria mondială a ultimului secol.

Când Keynes a ajuns să scrie Teoria generală a ocupării forței de muncă, a dobânzii și a banilor (publicată în 1936), el era preocupat – obsedat ar fi un cuvânt mai bun – de problema stabilității și a perturbărilor. În contrast cu economiștii clasici și cu urmașii lor neoclasici (profesorii săi), el era convins că un climat de incertitudine – însoțit de nesiguranță socială și politică – trebuia să fie tratat ca un fapt normal în capitalism, nu drept ceva excepțional. Pe scurt, el propunea o teorie a lumii în care trăise până de curând: o lume care nu era caracterizată de condiții implicite pentru piețe perfecte, în care stabilitatea era produsul secundar imprevizibil, chiar rar întâlnit, al activității economice nereglementate. Sub o formă sau alta, intervenția era condiția necesară pentru bunăstare și, în unele ocazii, pentru însăși supraviețuirea piețelor. Într-o cheie specific englezească, această concluzie este similară cu versiunea lui Zweig: am crezut cândva că totul era stabil, acum știm că totul este în transformare continuă.

Da, este foarte izbitor, nu-i așa? Primul capitol din Lumea de ieri a lui Zweig este despre siguranță ca lucru pierdut. Zweig nu dorește să spună doar că avusese loc un război și lucrurile se schimbaseră. Toate lucrurile din tinerețea lui de care își amintește cu multă nostalgie și precizie – casa tatălui său, predictibilitatea rolurilor jucate de oameni – implicau și necesitau o securitate economică mai largă care nu avea să mai revină.

Mi se pare, de asemenea, că există și un mod negativ de a pune problema. În lipsa unui comerț global sigur și real după Primul Război Mondial, proiectul de transformare a economiilor naționale în autarhii este fața întunecată a secolului XX european. La urma urmelor, atât naziștii, cât și sovieticii au fost măcinați de atracția amplorii drept condiție pentru bunăstare: cu destul spațiu, destulă capacitate de producție și destui muncitori puteai obține independență economică și, astfel, să recapeți

sentimentul de siguranță al comerțului și schimburilor globale – în condițiile impuse de tine.

Așadar, dacă ai socialism într-o singură țară, după cum spunea Stalin, contează mai puțin dacă revoluția globală a fost amânată pentru totdeauna. Dacă ai suficient Lebensraum, așa cum credea Hitler, poți obține ceva comparabil: autarhie în beneficiul rasei superioare.

Așadar apare o dorință de a crea noi feluri de imperii, combinată cu sentimentul că statele-națiune postimperiale erau prea mici. Austriecii din anii 1920 erau obsedați de Lebensunfähigkeit, ideea conform căreia Austria nu mai avea cum să existe ca entitate independentă după ce pierduse totul și fusese redusă la un teritoriu alpin mic și sărăcit. Cuvântul în sine ilustrează atmosfera acelor ani: „incapacitatea de a mai trăi".

Cu toate acestea, adu-ți aminte că Austria interbelică a fost norocoasă să aibă, în pofida capacităților și dimensiunilor sale reduse, o mișcare socialistă neobișnuit de sofisticată și de consacrată, care a fost în final distrusă ca urmare a unor lovituri de stat reacționare succesive: mai întâi în 1934, apoi în 1938. Austria a fost esența a tot ceea ce Primul Război Mondial a adus în Europa continentală: riscul sau chiar posibilitatea revoluției; năzuința pentru un stat național autarhic (și imposibilitatea înfăptuirii sale); dificultatea tot mai mare a coexistenței politice pașnice într-un spațiu civic nesprijinit de resurse economice.

Cititorii sunt impresionați de descrierea făcută de marele istoric Eric Hobsbawm copilăriei și tinereții sale în Viena anilor 1920: te simțeai prins în purgatoriu, scrie el, între o lume care fusese distrusă și una care nu se născuse încă. Tot în Austria găsim originile celuilalt mare curent de gândire economică din vremurile noastre, care se împotrivește cu tărie concluziilor asociate cu opera lui Keynes și este identificat cu scrierile lui Karl Popper, Ludwig von Mises, Joseph Schumpeter și, mai presus de toți, Friedrich Hayek.

Cele trei sferturi de secol care au urmat după prăbușirea Austriei în anii 1930 pot fi văzuți ca un duel între Keynes și Hayek. Keynes, așa cum spuneam, începe cu observația că, în condiții de incertitudine economică, ar fi imprudent să presupunem rezultate stabile și, prin urmare, ar fi mai bine să creăm modalități de intervenție pentru a genera astfel de rezultate. Scriind în mod destul de conștient împotriva lui Keynes și pe baza experienței sale austriece, Hayek afirmă, în Drumul către servitute, că intervenția – planificarea, oricât de binevoitoare sau de motivată de intenții bune ar fi și indiferent de contextul politic – nu se poate termina decât rău. Cartea sa a fost publicată în 1945 și se remarcă cel mai mult datorită previziunii conform căreia statul social britanic postbelic, aflat deja în plină construcție, urma să aibă o soartă similară experimentului socialist din Viena anilor de după 1918. Pornind pe drumul planificării socialiste, în cele din urmă s-ar fi ivit un Hitler sau un urmaș comparabil. Pentru Hayek, pe scurt, lecția Austriei și a dezastrului Europei interbelice se reducea la două aspecte: nu interveni, nu planifica. Planificarea transferă inițiativa celor care, în cele din urmă, vor distruge societatea (și economia) în beneficiul statului. Trei sferturi de secol mai târziu, aceasta rămâne pentru mulți oameni (în special aici, în Statele Unite) marea lecție morală a secolului XX.

Austria este atât de plină de evenimente, încât s-ar putea extrage lecții contradictorii fără a dori neapărat acest lucru. Realizarea istorică a urbaniștilor socialiști vienezi nu a fost reprodusă la nivelul întregii țări. La urma urmelor, nu guvernul central austriac a fost controlat de socialiști după Primul Război Mondial, ci guvernul municipal al Vienei (ca astăzi), care a construit cu succes noi locuințe, mici comunități urbane atrăgătoare etc. Pentru restul țării, sistemul public de locuințe a devenit simbolul pericolelor planificării: tocmai din motivul că aceste comunități funcționau destul de bine, oferindu-le „evreilor" și „marxiștilor" o bază de putere. Și apoi, în acea primă criză despre care ai vorbit, războiul civil austriac din 1934, guvernul central (controlat de partidele conservatoare creștine) și-a aliniat armele de artilerie pe dealurile de deasupra Vienei, bombardând literalmente socialismul: trăgând în complexul de locuințe Karl-Marx-Hof și în celelalte ansambluri muncitorești cochete, cu grădinițe, creșe, piscine,

magazine și așa mai departe – planificare municipală în acțiune și detestată tocmai din acest motiv.

Chiar așa. În mod ironic, experiența austriacă – care a fost mereu, și mai presus de toate, o înfruntare politică între stânga marxistă urbană și dreapta creștină provincială suspicioasă față de Viena și de realizările ei – a fost ridicată la statutul de teorie economică. Este ca și cum ceea ce s-a petrecut în Austria a fost o înfruntare între planificare și libertate, ceea ce nu a fost cazul, și ca și cum ar fi fost evident că traiectoria care a condus de la un oraș planificat la represiune autoritară și, în cele din urmă, la fascism ar fi putut fi rezumată drept o relație cauzală necesară între planificarea economică și dictatură politică. Eliberate de contextul istoric austriac și chiar de orice referință istorică, aceste presupuneri – importate în Statele Unite în valizele câtorva intelectuali vienezi deziluzionați – au ajuns să influențeze nu doar Școala economică de la Chicago, ci tot discursul public important despre politici publice din Statele Unite.

Vom reveni la acest subiect. Dar înainte de a părăsi Viena evreiască: nu a luat lecția austriacă a secolului XX și o formă psihică?

Sigmund Freud a ajuns la momentul oportun pentru a influența o întreagă generație de gânditori din Europa Centrală. De la Arthur Koestler la Manès Sperber, următoarea treaptă logică de renunțare la angajamentele marxismului de tinerețe era psihologia: freudiană, adleriană, jungiană, în funcție de gusturi. Ca marxismul însuși, la care ne vom întoarce, psihologia vieneză a oferit o cale de demistificare a lumii, de identificare a unei narațiuni totale care permitea interpretarea comportamentelor și a deciziilor conform unui tipar universal. Totodată, probabil o teorie aproape la fel de ambițioasă de schimbare a lumii (deși doar persoană cu persoană).

La urma urmelor, psihologia, care în acest caz împărtășește similarități atât cu marxismul, cât și cu tradiția iudeo-creștină, propune o narațiune a autoamăgirii, a suferinței necesare, a declinului și decăderii, urmată de dobândirea conștiinței de sine, a cunoașterii de sine, a depășirii propriilor limite și a vindecării. Sunt uimit, în memoriile unui central-european născut în jurul trecerii dintre cele două secole, de numărul de oameni (evrei în

special) care discută despre voga contemporană pentru analiză, pentru „explicații“, pentru categoriile noii discipline (nevroză, reprimare etc.). Această fascinație pentru săpăturile dincolo de explicațiile de suprafață, cu deconstruirea mistificărilor, descoperirea unei povești care devine mai adevărată pentru că este negată de cei pe care îi descrie – cu siguranță, acestea amintesc în mod misterios de procedurile marxismului.

Mai există o similaritate. Cineva poate extrage o poveste optimistă în trei părți din freudianism, la fel cum poate face același lucru și cu marxismul. În loc să ne naștem într-o lume în care proprietatea a distrus întreaga natură, ne naștem într-o lume în care un soi de păcat originar a fost comis (sau nu), un tată a fost ucis (sau nu), cineva s-a culcat cu mama lui (sau nu) – dar ne naștem într-o lume în care ne simțim vinovați pentru acel lucru și nu avem natura pe care am fi putut-o avea, cel puțin din punct de vedere pur teoretic. Ne putem întoarce la acea stare „naturală“ dacă înțelegem structura familială și trecem prin terapie. Dar așa cum e la Marx e și la Freud: este destul de neclar cum ar arăta acea utopie dacă am ajunge acolo.

În povestea freudiană, la fel ca în narațiunea marxistă, considerația crucială este credința nestingherită în succesul inevitabil al urmărilor dacă procesul în sine este corect: cu alte cuvinte, dacă ai înțeles corect și ai depășit conflictul sau durerea anterioară, vei ajunge negreșit pe tărâmul făgăduinței. Această garanție a succesului este suficientă pentru a justifica efortul de care este nevoie pentru a ajunge acolo. În propriile cuvinte ale lui Marx, el nu se ocupa de scrierea rețetelor pentru cărțile de bucate ale viitorului; el doar a promis o viitoare carte de bucate care ne va aștepta acolo dacă vom folosi corect ingredientele astăzi.

Permite-mi să folosesc un termen freudian pentru a te întreba despre ceea ce eu văd drept o dislocare în opera ta sau despre marea ruptură din istoria secolului: Holocaustul. Titlul cărții tale despre istoria Europei este Epoca postbelică. Ceea ce revendică, desigur, o nouă calitate. Dar, având anul 1945 ca punct de pornire al cărții, îți permite să nu scrii despre uciderea în masă a evreilor. Și, într-adevăr, un volum mic din opera ta se ocupă de

chestiuni evreiești, chiar și când ele ar fi putut fi analizate. Așadar întrebarea mea este următoarea: când (sau dacă s-a întâmplat vreodată) a început ceea ce numim astăzi Holocaust să influențeze modul tău personal de gândire privind istoria?

Dacă am o bună cunoaștere în istoria istoriografiei Holocaustului, acest lucru se datorează faptului că acel eveniment mi-a urmărit traiectoria vieții îndeaproape. După cum am spus înainte, aveam o cunoaștere neobișnuită despre acest subiect pentru un copil de zece ani. Și, cu toate acestea, ca student la Universitatea Cambridge în anii 1960, trebuie să mărturisesc că eram extrem de dezinteresat de acest subiect – nu doar de Holocaust, ci de istoria evreiască în general. Mai mult decât atât, nu cred că am fost câtuși de puțin deranjat de faptul că, atunci când am studiat, de exemplu, istoria ocupației Franței, nu se făceau referiri la expulzarea evreilor.

De fapt, am făcut o cercetare specializată pe subiectul Regimului de la Vichy, dar întrebările pe care le-am adresat (care reflectau stadiul cunoașterii de atunci) nu au avut nimic de-a face cu evreii francezi. Problema care îi obseda pe istoricii de la acea vreme era în continuare natura politicilor de dreapta ale acelei epoci: ce fel de regim a fost Vichy? Reacționar? Fascist? Conservator? Nu vreau să se înțeleagă că nu știam nimic despre soarta evreilor din Franța din acei ani; din contră. Însă cumva acea cunoaștere personală nu a fost niciodată integrată în preocupările mele academice, nici măcar în studiile mele privind Europa. Abia în anii 1990 subiectul a devenit central pentru preocupările mele de cercetare.

Poate că acesta ar fi un moment oportun pentru a o menționa pe Hannah Arendt, care a tratat Holocaustul, devreme și cu mare influență, ca pe o problemă pentru toată lumea, nu doar pentru făptași și victime. Ea face trei afirmații care – cu toate că ea însăși era evreică și germană – sugerează că Holocaustul nu ar trebui să fie limitat la germani și evrei. Întâi, ea spune că politicile naziste sunt cel mai bine înțelese în lumina categoriei mai largi a „totalitarismului", o problemă și un produs al societăților de masă. Doi, societățile de masă reflectă apoi o interacțiune patologică între „gloată" și „elită", o dilemă specifică fenomenului numit de ea modernitate. Arendt continuă prin a afirma că o altă caracteristică a societății moderne este

paradoxul responsabilității distribuite: birocrația diluează și ascunde responsabilitatea morală, făcând-o invizibilă și producând astfel oameni ca Eichmann și, odată cu Eichmann, locuri ca Auschwitz. În al treilea rând, Arendt afirmă – într-o scrisoare către Karl Jaspers din 1946, cred – că ceea ce Jaspers numea vinovăție implicită, metafizică, trebuie să constituie baza oricărei noi republici germane. În acest fel, ca să zicem așa, Arendt a închis discuția istorică despre Holocaust înainte ca ea să poată începe.

Este un rezumat bun. Mă aflu în contradicție cu majoritatea admiratorilor lui Arendt. În proporție covârșitoare, aceștia tind să fie fascinați de reflecțiile ei ambițioase asupra naturii modernității, perspectivelor republicii, scopurilor acțiunii colective și a altor speculații parafilosofice de tipul celor prezentate în Condiția umană, de exemplu. Pe de altă parte, mulți cititori sunt tulburați sau chiar enervați de ceea ce are de spus Arendt despre evrei și despre ceea ce a numit ea „banalitatea răului".

Eu, pe de altă parte, o consider pe Arendt în mod iritant de evazivă și metafizică în multe dintre textele ei speculative, în special în acele zone în care este nevoie de precizie epistemologică și dovezi istorice. Cu toate acestea, ce a scris despre condiția evreiască în societatea modernă – pornind de la studiul biografic despre Rahel Varnhagen și terminând cu raportul despre procesul lui Eichmann – mi se pare absolut exact. Nu vreau să spun că a avut mereu dreptate. Era mult prea dispusă să îi condamne pe evreii est-europeni pentru pasivitate sau chiar pentru colaboraționism de facto: în alte cuvinte, să îi condamne pentru aspecte ale propriei suferințe. Această insensibilitate le-a permis unora dintre criticii ei să afirme că nu înțelegea circumstanțele evreilor din locuri ca Łódz, pentru că ea – un produs exemplar al formării iudeo-germane (Bildung) – nu își putea imagina decât circumstanțele evreilor din Frankfurt și Königsberg, unde ei aveau relații mai bune, aveau o înțelegere mai sofisticată a evenimentelor și au avut luxul de a alege între a rămâne, a pleca sau a opune rezistență.

Cu toate acestea, are absolută dreptate asupra unui aspect. Gândește-te, de exemplu, la expresia controversată „banalitatea răului". Arendt scrie în termeni care reflectă o perspectivă weberiană asupra lumii moderne: un univers de state guvernate de birocrații administrative subdivizate la rândul lor în unități foarte mici în care deciziile și alegerile sunt făcute prin

neiniţiativă individuală, ca să spunem aşa. Lipsa de acţiune devine acţiune într-un astfel de mediu; absenţa unor alegeri active înlocuieşte alegerea însăşi, şi tot aşa.

Să ne amintim că Arendt a publicat Eichmann la Ierusalim la începutul anilor 1960. Argumentele ei nu deveniseră încă o opinie convenţională, dar aveau să devină în câteva decenii. Până în anii 1980 a fost o opinie comună în rândul specialiştilor din domeniu că istoria nazismului şi, într-adevăr, a totalitarismului în toate formele sale, nu putea fi pe deplin înţeleasă dacă era redusă la o poveste despre persoane răuvoitoare care se angajează în mod conştient şi deliberat în acte criminale premeditate.

Din punct de vedere etic sau juridic, desigur, acesta din urmă are mai mult sens: nu numai că ne simţim inconfortabil cu noţiunile de responsabilitate colectivă sau vinovăţie, dar avem nevoie de dovezi de intenţie şi acţiune pentru a rezolva spre satisfacţia noastră chestiuni de vinovăţie şi de nevinovăţie. Dar criteriile legale şi chiar etice nu epuizează termenii disponibili pentru explicaţii istorice. Şi, cu siguranţă, oferă argumente insuficiente pentru o relatare a motivelor şi a modului în care persoane de altfel obişnuite, întreprinzând acţiuni în mod categoric banale (cum ar fi gestionarea mersului trenurilor), cu conştiinţe curate, pot produce încă un rău foarte mare.

În cartea Ordinary Men a lui Christopher Browning, o istorie a unui batalion al Ordnungpolizei din Polonia ocupată, apar aceleaşi probleme. Aici avem oameni care altfel ar fi anonimi şi invizibili şi care comit, zi de zi, săptămână de săptămână, acţiuni care, după orice standard, constituie crime împotriva umanităţii: împuşcarea în masă a evreilor polonezi. Cum ar trebui să începem să ne gândim la ceea ce fac, de ce o fac şi cum trebuie să descriem aceste acţiuni? Arendt oferă cel puţin un punct de plecare.

Ceea ce face Arendt este să caute un fel de relatare universală despre evenimentele proaspăt produse. Şi, desigur, Jean-Paul Sartre urmărea acelaşi lucru în acei ani; el a început să propună un portret psihologic universal a ceea ce se întâmplase în Europa în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Ideea existenţialistă a creativităţii şi a responsabilităţii morale este un răspuns la lumea singuratică, fără valori imanente. Totul

vine de la Martin Heidegger, desigur; vom reveni la acea conexiune mai târziu.

Să spunem că Arendt are dreptate și că semnificația Holocaustului nu este limitată parohial la victimele evreiești și la criminalii germani, ci poate fi înțeleasă doar în termeni universali și etici. Se pare că un existențialist care a fost inspirat de război ar fi obligat să le ia în considerare pe cele mai neajutorate victime ale sale. Acest lucru ridică problema propriei nepăsări relative a lui Sartre cu privire la problema responsabilității franceze în cadrul Holocaustului.

Nu cred că cel mai rău neajuns al lui Sartre a fost eșecul lui de a interpreta clar cel de-al Doilea Război Mondial. Cu toate acestea, cred că miopia sa politică în timpul anilor de ocupație ar trebui înțeleasă în lumina viziunii sale asupra lumii complet apolitice până atunci. Acesta este un om, la urma urmei, care a reușit să treacă prin anii 1930 fără nici un angajament politic aparent sau o reacție de vreun fel, în ciuda unui an petrecut în Germania și al remarcabilului moment de cotitură al Frontului Popular din Franța. Nu există nici o îndoială că, în retrospectivă, Sartre – la fel ca mulți dintre prietenii săi – s-a simțit neliniștit în legătură cu toate acestea. Unele dintre scrierile sale morale ulterioare, pe tema bunei-credințe, a relei-credințe, a responsabilității și despre altele asemenea, sunt probabil cel mai bine înțelese ca proiecții retroactive ale propriei conștiințe pătate.

Cu toate acestea, ceea ce m-a tulburat mereu la Sartre a fost eșecul său continuu de a gândi clar, mult timp după ce ambiguitățile din anii 1930 și 1940 s-au disipat. De ce, la urma urmei, a refuzat atât de insistent să discute despre crimele comunismului, chiar și în măsura în care a rămas vizibil tăcut pe tema antisemitismului în ultimii ani ai lui Stalin? Răspunsul, desigur, este că el a luat o decizie deliberată de a nu se gândi la aceste crime în termeni etici, sau cel puțin într-o limbă care ar fi atras propriul angajament etic. Pe scurt, el a găsit modalități de a evita o alegere dificilă – susținând insistent că evitarea alegerilor dificile a fost tocmai exercitarea relei-voințe pe care el, așa cum se știe, a definit-o și condamnat-o.

Această confuzie de neiertat – sau, mai direct, amăgire – mi se pare inacceptabilă în termenii lui Sartre. Nu este ca și cum generația sa ar fi fost neobișnuit de confuză sau de mistificată: Jean-Paul Sartre s-a născut cu mai puțin de un an înainte de Hannah Arendt, dar și de Arthur Koestler și Raymond Aron. Această generație, născută în jurul anului 1905, a fost fără îndoială cea mai influentă cohortă intelectuală a secolului. Ei au ajuns la maturitate în aceeași perioadă în care Hitler ajungea la putere și au fost atrași, vrând-nevrând, în vortexul istoric, înfruntând toate alegerile tragice ale unei epoci cu puține opțiuni în afară de a intra într-o tabără sau de a li se impune una. După război, destul de tineri, în cele mai multe cazuri, pentru a evita discreditarea care i-a afectat pe cei mai în vârstă decât ei, au exercitat o influență intelectuală și literară precoce, dominând scena europeană (și americană) timp de decenii.

Martin Heidegger însuși a devenit indezirabil în Statele Unite ca urmare a simpatiilor sale naziste, atât de mult încât mulți intelectuali americani cred că fenomenologia sa este ea însăși în mod inerent național-socialistă. Între timp, existențialismul lui Sartre, care provine de la Heidegger, devine și rămâne foarte popular în departamentele universitare americane. Dar revenind la preocupările noastre – nu doar Arendt și Sartre, ci o întreagă generație de intelectuali europeni au fost conectați direct sau altfel cu Heidegger.

Povestea mai lungă aici este despre impactul fără precedent al gândirii germane posthegeliene, postidealiste asupra intelectualilor europeni din anii 1930 până în anii 1960. Dintr-o perspectivă, cea a influenței filosofice germane, această poveste ar trebui înțeleasă ca incluzând ascensiunea (și căderea mai târziu) gândirii marxiste în Europa Occidentală; atracția intelectuală a marxismului – distinctă de influența politică a partidelor care operau în numele său – nu poate fi deconectată de familiarizarea științifică tot mai puternică cu scrierile sale timpurii și cu rădăcinile sale în dezbaterile și schimburile de idei ale tinerilor hegelieni. Dar, cel puțin dintr-o perspectivă franceză mai convențională, este clar că o parte din farmecul marilor gânditori germani din secolul al XIX-lea și ai succesorilor lor a fost contrastul cu moștenirea filosofică autohtonă, care până în anii 1930 a fost extraordinar de irelevantă pentru preocupările unei generații în ascensiune.

Fenomenologia, venind mai întâi de la Husserl și apoi de la studentul său Heidegger, a oferit ideea atrăgătoare că sinele era ceva mai profund decât eul psihologic freudian. A propus o noțiune de autenticitate într-o lume neautentică.

Astfel, chiar Raymond Aron, în nici un caz un sclav al tendințelor atunci sau după aceea, a observat în teza sa de doctorat (1938) că gândirea germană a oferit singura modalitate de a gândi în mod inteligent secolul și epoca. Într-adevăr, nu-mi amintesc nici un gânditor semnificativ din acei ani – în afara contextului anglo-american, deja influențat de empirismul austriac – care nu ar fi susținut remarcile lui Aron. Nici în Franța, nici în Italia, ca să nu mai vorbim de țările estice, nu a existat o competiție serioasă pentru citirea în cheie existențialistă a fenomenologiei germane, care urma să colonizeze o mare parte din gândirea continentală în anii de după al Doilea Război Mondial. Într-adevăr, după înfrângerea nazismului și devastarea totală a vieții culturale germane, este mai mult decât puțin ironic faptul că în această arenă Germania ar fi trebuit să-și păstreze predominanța de la începutul secolului XX.

Odată cu prăbușirea Germaniei naziste, Arendt, Jaspers și apoi filosoful politic Jürgen Habermas, au avut un loc în care să se refugieze: istoria. „Noi“ – vorbesc aici despre Arendt și Jaspers – „am trăit abisul și acum îl vom sublima într-o etică politică. Și o vom face cu o trusă de instrumente și termeni filosofici aflați la dispoziția noastră datorită moștenirii unei educații germane. Poate că nu suntem sistematici în modul în care stabilim această nouă abordare, dar vom fi pronunțați și convingători. Și ce ne dorim de fapt, desigur, este să articulăm o modalitate de a transpune experiența istorică germană într-o justificare a constituționalismului.“

Mă întreb dacă constituționalismul habermasian, cu accent pe povara istoriei, este întocmai comparabil cu etica republicanismului, așa cum a fost articulată de Arendt, de exemplu. Acesta din urmă mi se pare cumva destul de diferit de „republicanism“, așa cum este înțeles în mod obișnuit în gândirea engleză sau americană. Se întemeiază, cred, nu pe o relatare a istoriei, nici măcar pe o teorie a aranjamentelor naturale sau a artificiilor naturii umane (ca în schimburile de idei din Iluminism), ci se apropie mai mult de ceea ce regretata Judith Shklar numea „liberalismul fricii“.

Conceptul lui Arendt este, pentru a inventa un concept, republicanismul fricii. În acest mod de gândire, fundația unei politici moderne și democratice trebuie să fie conștientizarea noastră istorică a consecințelor nefalsificării și conservării unei politici moderne, democratice. Ceea ce contează, ca să o spunem deschis, este că înțelegem cât mai bine posibil riscurile de a o greși, mai degrabă decât să ne dedicăm cu exces de zel îndreptării ei.

Soluțiile propuse de Arendt, Jaspers sau Habermas sunt atât de fragile. Dacă cel de-al Doilea Război Mondial a fost un moment special din istorie din care trebuie să desprinzi o anumită lecție metafizică sau cel puțin metapolitică, aceasta implică un fel de tabu cu privire la modul în care vorbim despre el. Acest lucru trebuie să provoace cu siguranță probleme de altă natură: în cele din urmă istoricii și alții vor avea lucruri de spus despre trecut – numai din simplul motiv că știm mai multe decât înainte – care nu se vor potrivi cu utilizările dorite de constituționaliști pentru istoria noastră incomodă.

S-ar putea să ai dreptate, dar avem nevoie să înțelegem contextul. Este important să ne amintim astăzi că republica pe care Arendt sau Jaspers sau Habermas o aveau în minte era Germania de Vest. Au existat mai multe Germanii după război și mai multe chestiuni germane. După înființarea sa în 1949, Germania de Est comunistă părea mult mai serioasă în eforturile sale de a rezolva chestiunea nazismului. Și, într-adevăr, a fost mai agresivă în judecarea publică a nazismului, urmărind un avantaj ideologic evident. În Germania de Vest, în schimb, existau foarte mulți oameni care erau încă simpatizanți ai regimului nazist – o poziție care nu era repudiată în mod activ de autoritățile noii Republici Federale. Nazismul poate că îi dezamăgise, provocând o înfrângere catastrofală, dar în rest nu a fost perceput ca fiind vinovat de vreo nelegiuire anume.

Această perspectivă a rămas vie în mințile germanilor, întărită de un sentiment de victimizare: expulzarea maselor de etnici germani din Europa Centrală și de Est și prizonieratul prelungit al soldaților germani în Uniunea Sovietică au contribuit la astfel de sentimente. Astfel, a apărut o schismă din ce în ce mai importantă între o Germanie de Vest, aparent incapabilă să

integreze pe deplin semnificația propriei înfrângeri și umilințe morale, și o Germanie de Est care (cel puțin pe cont propriu) a încorporat această poveste și, într-adevăr, acum se prezenta ca parte a rezistenței antifasciste, mai degrabă decât ca o țară fascistă învinsă.

Până la începutul anilor 1950, americanii, britanicii și, evident, cancelarul vest-german Konrad Adenauer au redesenat nu doar liniile politice, ci și cele etice: acum problema era Războiul Rece care urma să fie condus împotriva comunismului totalitar. Germanii fuseseră problema; acum ei erau soluția, un aliat din prima linie împotriva noului dușman. Înarmarea Germaniei ar fi consolidat alianța occidentală împotriva Uniunii Sovietice. În Franța a existat o anumită reticență în a schimba vitezele cu o astfel de rapiditate, dar procesul s-a derulat rapid și fără probleme în Anglia și, mai presus de toate, în Statele Unite. Dar tocmai din acest motiv un segment semnificativ al stângii a primit astfel un pretext pentru asocierea Statelor Unite cu naționalismul german nereformat și chiar cu nazismul. Acest sentiment, care a apărut prima dată la mijlocul anilor 1960, va deveni parte a strategiei retorice de bază pentru Noua Stângă și pentru politica extraparlamentară în Republica Federală.

Războiul Rece a suprimat cu siguranță discuțiile despre Holocaustul din Occident. Dar nu e ca și cum sovieticii erau dornici să promoveze asemenea discuții. Unul dintre motivele pentru care nu am știut ceea ce nu am știut despre Holocaust este modul în care sovieticii l-au tratat. În timpul războiului, Stalin a folosit foarte conștient problema evreiască ca o modalitate de a strânge bani de la aliații săi occidentali; mai târziu, el a virat brusc înapoi, întorcându-se împotriva evreilor care îl ajutaseră în acest exercițiu de relații publice, omorându-i pe unii, epurându-i pe alții.

Ca o consecință, Treblinka dispare din istoria sovietică a celui de-al Doilea Război Mondial. Romancierul sovietic Vasili Grossman a fost la Treblinka din postura de corespondent de război sovietic în septembrie 1944. Grossman era foarte bine informat despre Marea Foamete, despre Marea Teroare a lui Stalin, despre Bătălia de la Stalingrad; știa că mama sa fusese ucisă de germani în Berdicev, iar când ajunge în Treblinka și găsește acest câmp misterios, nu întâmpină prea multe dificultăți în a-și da seama ce se

petrecuse acolo. Germanii au gazat până la moarte sute de mii de evrei. Și astfel Grossman scrie un articol foarte lung despre el, numit „Iadul de la Treblinka“.

Dar acest tip de scriere, cu accent pe specificul experienței evreiești, nu a putut fi publicat decât pentru o perioadă foarte scurtă. În câțiva ani de la sfârșitul războiului s-a produs întoarcerea bruscă a lui Stalin – în URSS, dar și, desigur, în Polonia comunistă și în întreaga Europă de Est comunistă. Consecința, care s-a dovedit a fi de durată, a fost impunerea unui fel de universalizare a condiției de victimă a nazismului: toți acești oameni, masacrați în Treblinka sau în alte lagăre ale căror locații fuseseră aflate, erau doar ființe umane obișnuite, cetățeni sovietici (sau polonezi) pașnici.

Favorul din timpul războiului acordat actorilor de limbă idiș și evreilor care puteau merge la New York și să strângă bani a fost cu siguranță excepția, mai degrabă decât regula din povestea sovietică. Și, evident, era mult mai ușor pentru oricine crescut în tradiția marxistă să gândească în termeni de clasă când explica fascismul. Mai presus de toate, era mai ușor pentru conducerea sovietică din acei ani să descrie și să promoveze „Marele Război pentru Apărarea Patriei“ ca o luptă antifascistă, în loc să prezinte conflictul cu recentul aliat al lui Stalin drept o acțiune antigermană, cu atât mai puțin un război împotriva rasiștilor. Destul de clar deci, evreii dispar din poveste.

Nu este vorba despre faptul că suferința evreilor a fost negată sau chiar minimizată în cursul războiului. În mod ironic, evreii din Europa de Est și din Uniunea Sovietică au ajuns în cursul exterminării la egalitatea pe care o promiseseră mult timp europenii iluminiști: au devenit cetățeni, la fel ca toți ceilalți și nu s-au distins de ceilalți. Astfel, ei au primit ce era mai rău din ambele lumi; uciși ca evrei, au fost comemorați și amintiți oficial doar ca cetățeni ai țării în care se aflau în momentul morții lor.

Chiar și astăzi există mulți care se simt mult mai confortabil cu versiunea sovietică a crimelor în masă germane, fără a fi ei înșiși cât de puțin simpatizanți ai marxismului sau ai Uniunii Sovietice. Deoarece istoriografia și propaganda sovietică postbelică au accentuat persecuția cetățenilor, și nu

a etnicilor, ea a permis și chiar a încurajat accentuarea suferinței naționale și a rezistenței naționale.

Prietenul și colegul meu Jan Gross ar argumenta, probabil, în plus, că această versiune a evenimentelor s-a bucurat de o atracție specială în anumite locuri: în Polonia și în România cu siguranță, poate și în Slovacia. Prin aducerea la un loc a victimelor de toate felurile, fie ucise pentru religia lor, „rasa“ lor, naționalitatea lor sau doar în cursul unui război violent de ocupație și de exterminare fără precedent, narațiunea sovietică a mai redus amploarea jenantă a modului în care exterminarea evreilor români, a celor polonezi nu a stârnit în general regrete locale profunde. Când toate victimele sunt aduse laolaltă, există mai puțin pericol de reglare retrospectivă a conturilor sau de revizuire istoriografică. Morții ar dori, desigur, să obiecteze față de această redescriere a experienței lor, dar morții nu votează.

Ei bine, dacă ești evreu polonez și îți trăiești viața de adult în societatea poloneză postbelică și te asimilezi cumva și ai o carieră mai mult sau mai puțin reușită, așa cum au făcut unii oameni înainte de campania antisemită a comuniștilor din 1968 și chiar după aceea, este dificil să te separi de acea istorie. Dar nu putem atribui întreaga poveste și mistificările ulterioare numai lui Stalin; o mare parte din responsabilitate îi aparține lui Hitler. Nu au fost nicidecum atât de mulți etnici polonezi uciși în al Doilea Război Mondial cum cred polonezii, dar numărul a fost într-adevăr mare. Știi, cu siguranță nu este vorba de trei milioane, așa cum se vehiculează de obicei, probabil nici măcar două milioane, ci este vorba, mai curând, de aproape un milion; dar chiar și așa este un număr înfricoșător de mare.

Și apoi există neclaritatea experienței în sine în cazul în care, de exemplu, am putea avea doi oameni care au lucrat pentru serviciul de informații al Armatei Poloneze care, la fel ca instituția echivalentă a Rezistenței franceze, era în mod disproporționat populat de evrei. Unul dintre ei ar fi putut muri – să fie ucis dintr-un motiv politic sau doar din întâmplare; celălalt, executat ca evreu, deoarece ar fi putut fi ușor denunțat din motive diferite. Sau să ne amintim că ghetoul din Varșovia, odată ce a fost distrus complet, a devenit locul execuțiilor polonezilor cu miile. Corpurile lor au

fost apoi arse într-un fel de crematoriu improvizat pe care germanii îl folosiseră până de curând pentru evrei – uneori, într-adevăr, împreună cu evreii supraviețuitori, care fuseseră adunați în același timp. Cenușa, desigur, a fost amestecată.

Problema evenimentelor istorice care se întrepătrund în mod complicat este că, cu cât trebuie să le înțelegem mai bine elementele constitutive, cu atât trebuie mai mult să le separăm. Dar pentru a vedea povestea în plenitudinea sa, trebuie să împletești aceste elemente din nou împreună. O mare parte din istoriografia evreilor din Europa de Est, și chiar a Europei de Est însăși, a constat din păcate, fie într-un exercițiu de separare forțată, fie într-un refuz hotărât de a face vreo distincție. Separarea falsifică o parte a poveștii; absența ei are un impact relativ distorsionant asupra altui element.

Această dilemă, una autentică pentru un istoric judicios, nu se prezintă într-o formă atât de tulburătoare în Europa de Vest; într-adevăr, acesta este unul dintre motivele pentru care cel de-al Doilea Război Mondial este mult mai greu de povestit și de înțeles în jumătatea estică a Europei. La vest de Viena înțelegem destul de bine, cred, ambiguitățile cu care ne confruntăm. Ele privesc rezistența, colaborarea și nuanțele și consecințele lor – adesea o chestiune de conflicte politice de dinainte de război care se desfășoară sub pretextul alegerilor din timpul războiului. În Europa de Vest, așa-numita „zonă gri“, complexitatea morală a alternativelor și a oportunităților cu care se confruntă populațiile ocupate, a fost mult dezbătută, la fel ca minciunile și iluziile amăgitoare oferite de protagoniști după război. Pe scurt, înțelegem elementele constitutive pe care trebuie să se bazeze orice istorie cuprinzătoare a acelor ani. Dar a decide cum identificăm elementele constitutive în sine este încă o sarcină primară a istoricului preocupat de acei ani în Europa de Est.

Dar absența istoriei est-europene poate fi o problemă dincolo de Europa de Est. Fără relatări clare despre ceea ce s-a întâmplat acolo, germanii se pot întoarce la istoria națională sau la istoria victimizării naționale. Mi se pare, și mă întreb dacă sunteți de acord, că există o diferență între discuțiile germane din anii 1980 și cele din anii 1990 și cele din primul deceniu al acestui secol. Distincția are de-a face cu contrastul dintre istoricizare și

victimizare. În anii 1980, dezbaterea care preocupa Germania de Vest era încă despre cum să localizeze cei 13 ani ai Reichului lui Hitler în istoria națională. Termenii acestei dezbateri dificile fuseseră deja stabiliți de Arendt și Jaspers cu aproape patru decenii în urmă. Obiectivul lui Habermas, când a declanșat „gâlceava istoricilor" (Historikerstreit) de la sfârșitul anilor 1980, a fost de a sublinia din nou caracterul moral distinct al epocii naziste. Criticii lui au contrazis, desigur, ideea că istoria nu poate fi scrisă într-o astfel de cheie morală; într-un fel sau altul trebuie doar să găsim o cale de a scrie istoria Germaniei, chiar cu riscul de a o „normaliza". Cu toate acestea, într-un interval de zece ani, după revoluțiile din 1989, dezbaterea a trecut la revendicări controversate și la contrarevendicări: cine a suferit, în mâinile cui și cât de mult? Aceasta este o întrebare destul de diferită.

Sunt de acord. Până de curând, în Germania, însăși problema suferinței concurențiale nu ar fi fost privită ca o modalitate legitimă de a încadra chestiunea istorică – cu excepția, desigur, a cercurilor care nu erau ele însele legitime din punct de vedere politic. Și atunci nu v-ați fi așteptat să întâlniți germani care scriau cărți despre victimele germane ale bombardamentelor aliate. Mai presus de toate, nimeni nu s-ar fi gândit că Günther Grass, dintre toți oamenii, va produce un bestseller care comemorează refugiații germani care s-au înecat pe nava Wilhelm Gustloff, scufundată de sovietici în Marea Baltică chiar la sfârșitul războiului. Nu era vorba că acestea ar fi fost în sine subiecte istorice nepotrivite; ci însăși ideea de a sublinia suferința germană și de a o compara implicit cu suferința altora din pricina germanilor ajungea periculos de aproape de o relativizare a crimelor naziste.

Așa cum spui, toate acestea s-au schimbat într-adevăr în cursul anilor 1990. Întrebarea interesantă este de ce. Un răspuns este că a existat o tranziție generațională. Până la mijlocul anilor 1980, Habermas încă putea pretinde, fără discuții pentru mulți dintre cititorii săi, că amicii săi germani nu câștigaseră dreptul de a „normaliza" istoria lor: această opțiune pur și simplu nu era deschisă pentru ei. Zece ani mai târziu însă, când istoria însăși normalizase Germania – datorită revoluțiilor din 1989, dispariției RDG și unificării ulterioare a țării, normalizarea devenise… normală.

Germania de astăzi nu este doar o țară reunită, ci nu mai este ocupată nici măcar în sensul cel mai remanent. Al Doilea Război Mondial este, prin urmare, din punct de vedere legal, precum și istoric, încheiat, după aproximativ cinci decenii. Normalizarea Germaniei a precipitat, destul de previzibil, o rescriere a istoriei sale și, odată cu aceasta, a Europei în ansamblu. Astăzi, germanii și alții își văd trecutul în termeni foarte comparabili cu cei familiari din istoriografiile altor țări. Din moment ce această schimbare de perspectivă a avut loc exact în deceniul în care „condiția de victimă“ era în centrul dezbaterilor istorice și politice din Occident, nu ar trebui să fim surprinși de faptul că problemele legate de suferință comparativă, iertare și comemorare – familiare din perspectiva politicii de identitate americane și a comisiilor pentru adevăr din Africa de Sud – au locul lor în dezbaterile germane, de asemenea.

„A spune adevărul“ – care de atâta vreme a fost el însuși un exercițiu problematic din cauza „adevărurilor“ concurente și a efectelor difuzării publice – a devenit acum o virtute în sine. Și, cu cât este mai mare adevărul de spus, cu atât mai mare e pretenția de captare a atenției concetățenilor și observatorilor serviabili. Astfel, în ciuda riscului evident de a părea să concureze cu adevărul suprem al genocidului evreiesc, vorbind deschis despre episoadele incomode până acum din trecutul german recent, se deschide posibilitatea de a încuraja relatarea mai multor povești.

Problema reală, desigur, este că, atunci când o comunitate vorbește despre „a spune adevărul“, nu înseamnă doar să propună o versiune maximală a propriei suferințe, ci și o minimizare implicită a suferinței altora.

Germanitatea (n.tr.)

Pluralul de la goi, folosit aici cu sensul de „neevreu“ (în idiș, în orig.) (n.red.)

Capitolul II. Londra și limba: un scriitor englez

Pentru mine, școala nu a fost nici casă, nici o evadare de acasă. Ceilalți copii, inclusiv prietenii mei, aveau bunici fără accente. Într-un fel, era ceva misterios și, probabil, un pic alienant. În lumea mea, toți bunicii aveau accente. Asta era o bunică sau un bunic: cineva pe care nu îl înțelegeai prea bine, pentru că ar fi început în mod imprevizibil să vorbească în poloneză, în rusă sau în idiș. La școala mea primară, directorul, într-o explozie neplăcută de entuziasm filosemit, m-a folosit odată ca exemplu de deșteptăciune a evreilor, asigurându-mi permanenta antipatie invidioasă a jumătate dintre colegii mei. Asta m-a urmărit tot restul zilelor mele de școală.

La vârsta de 11 ani, am fost admis la școala Emanuel, instituția locală finanțată public, în esență o școală selectivă care nu percepe taxe, mai târziu forțată să intre în sectorul privat prin reformarea greșită a educației britanice. Într-o școală cu 1 000 de băieți, nu cred că erau mai mult de șase evrei. Am întâlnit destul de mult antisemitism, de la băieți ai căror părinți erau, fără îndoială, antisemiți. În clasa de mijloc inferioară a sudului Londrei și în rândurile clasei muncitoare pe care această școală le deserveau, antisemitismul în acei ani nu era nici rar, nici remarcabil.

Uităm cât de mult antisemitism a existat în Anglia, cel puțin până la schimbările radicale din anii 1960 și la conștientizarea emergentă a Holocaustului. Winston Churchill cu siguranță nu a uitat. Serviciile sale de informații din timpul războiului îl țineau la curent cu un nivel de suspiciune răspândită la adresa evreilor și cu mormăielile persistente legate de faptul că războiul era purtat „pentru ei“. Din acest motiv, el a închis discuția despre Holocaust în timpul războiului și a cenzurat dezbaterea publică privind bombardarea lagărelor de către Forțele Aeriene Regale.

Am crescut într-o Anglie în care evreii erau încă niște rari marginali: erau puțini asiatici și chiar mai puțini negri în acei ani. Dacă evreii erau un motiv de suspiciune, în special în zona bazinului de captare a școlii Emanuel, acest fapt nu se datora faptului că eram considerați savanți de succes, nici

chiar pentru că am fi avut predispoziții spre negoț sau prea mult succes. Eram pur și simplu străini: pentru că nu credeam în Iisus, în timp ce majoritatea oamenilor din acele zile încă mai credeau, și pentru că veneam sau se credea că venim din locuri străine ciudate. Numărul băieților care erau în mod deschis antisemiți a fost de fapt destul de mic, dar erau zgomotoși și nerușinați.

Deși rugby-ul, probabil, m-a ajutat oarecum, pentru astfel de băieți am fost întotdeauna copilul evreu tipic cu ochelari. O dată sau de două ori am fost implicat în bătăi provocate de ironiile antievreiești, iar acest climat de ostilitate ocazională a redus semnificativ farmecul anilor mei de liceu. Am urmat școala, am studiat și am făcut sport, având grijă să evit copiii răi în drum spre casă; dar altfel eram absolut indiferent față de întreaga experiență, amintindu-mi foarte puține lucruri plăcute din acei ani.

Ceea ce nu am primit de la școală a fost un sentiment de identitate colectivă. Am fost și am rămas un copil solitar. Sora mea era cu opt ani mai mică, așa că nu am petrecut prea mult timp împreună. Activitățile mele preferate de la vârsta de șapte până la 15 ani erau cititul în dormitorul meu, mersul pe bicicletă și călătoriile cu trenul. La sfârșitul secolului al XIX-lea, școala Emanuel fusese mutată pe un teren triunghiular în Battersea, la sud de Clapham Junction Station. Locul se afla între două linii de cale ferată: linia spre sud de la Gara Victoria o lua spre est, iar linia de sud-vest de la Waterloo către porturile atlantice trecea la vest de școală. Fiecare lecție, fiecare conversație, era punctată de sunetul trenurilor. Școala, o sursă majoră a singurătății mele adolescentine, a sugerat cel puțin o cale de scăpare.

Cu toate acestea, școala m-a expus aceleiași educații și influențe accesibile oricărui copil creștin. Cel puțin acest lucru mi-a oferit o mai bună stăpânire a limbii engleze, datorită incomparabilei Biblii în versiunea regelui Iacob. Dar cred că influențele sunt și mai adânci. Dacă m-ați întreba chiar și astăzi unde m-aș simți mai mult acasă, într-o sinagogă ortodoxă sau într-o biserică rurală anglicană, ar trebui să spun că mă simt ca acasă în ambele, dar în moduri diferite. Aș putea imediat să identific, să recunosc și să împărtășesc ceea ce se întâmplă în sinagoga ortodoxă, dar nu m-aș simți deloc parte a lumii oamenilor din jurul meu. De cealaltă parte, m-aș simți complet în

largul lumii unei biserici rurale engleze și al comunității înconjurătoare, chiar dacă nu împărtășesc credințele și nici nu mă identific cu simbolurile ceremoniei.

Școala m-a făcut englez într-un alt mod: citind literatura engleză bună. Școala Emanuel urma programa Cambridge, care era pe bună dreptate considerată a fi cea mai riguroasă. Citeam poezie: Chaucer, Shakespeare, poeții metafizici ai secolului al XVII-lea, poeții augustani ai secolului al XVIII-lea. Citeam și ceva proză: Thackeray, Defoe, Hardy, Walter Scott, surorile Brontë, George Eliot. Am câștigat un premiu la engleză, o carte de Matthew Arnold. Profesorii mei din acei ani erau sub influența lui F.R. Leavis și promovau o viziune riguroasă conservatoare asupra culturii literare engleze.

Această perspectivă, destul de răspândită la acea vreme, însemna că un copil din anii 1960 putea beneficia în continuare de o educație care era foarte puțin diferită de cea oferită generațiilor anterioare, poate chiar mai bună. Probabil că această gamă de referințe culturale tradiționale, acest sentiment de a mă simți în largul meu vorbind în engleză, chiar dacă nu și trăind în Anglia, le-a permis oamenilor ca mine să se întoarcă confortabil de la politica radicală de tinerețe la liberalismul dominant, mai târziu în viață.

Cu toate acestea, școala mi-a oferit o apreciere pentru limba engleză și pentru scrisul în engleză care a rămas cu mine în pofida pasiunilor și legăturilor mele cu străinătatea. Mulți dintre contemporanii mei istorici au devenit europeni, prin forța modei, afinitatea electivă și concentrarea profesională. Presupun că și eu am făcut-o. Dar, mai mult decât majoritatea, cred că m-am simțit și am rămas profund englez, oricât de straniu ar suna. Nu știu dacă scriu mai bine în engleză decât alții, dar știu că scriu cu o plăcere autentică.

Am vorbit deja despre semnificația spirituală a Primului Război Mondial în Europa. Prăbuşirea care a urmat Primului Război Mondial de pe continent pare să ajungă în Anglia după un deceniu de întârziere. În timp ce în alte imperii – în imperii terestre, cum ar fi monarhia habsburgică, ruptura a fost clară şi imediată: război, înfrângere, revoluții înfăptuite sau neînfăptuite, dar în orice caz o lume nouă în scurt timp. Este adevărat că aceste

schimbări au fost primite cu rezistență peste tot în Europa Centrală și de Est timp de câțiva ani și, într-adevăr, în Est au fost armate încă angajate în luptă până în 1920. Dar ceva nou era pe punctul să apară – Keynes avea, fără îndoială, dreptate privind în ansamblu. În mica Anglie, pe de altă parte, a fost posibil pentru o vreme ca oamenii să viseze la o întoarcere în lumea dinainte de război.

Vocea caracteristică a anilor 1920 se găsește în romanul Vile Bodies al lui Evelyn Waugh: combinând un fel de atitudine nonșalantă de după război cu nepăsarea conștientă de clasă față de umbra care se prefigura a schimbării sociale. Privilegiații, cel puțin o vreme, au continuat să se bucure de privilegiile lor: formele vieții și resurselor lor înainte de război, dacă nu chiar conținutul, rămân aceleași. Să ne amintim că Stephen Spender, un om de stânga reprezentativ (și poet) al acelor vremuri, se uită înapoi la anii 1930 ca la un deceniu crucial de politizare; dar, ca mulți alții, își amintește anii 1920, în contrast, ca o perioadă de liniște politică izbitoare. În câțiva ani, gânditorii, scriitorii și cercetătorii englezi aveau să se trezească brusc la realitățile conflictelor politice interbelice; dar aveau puține referințe interne cu care să înțeleagă această lume nouă a angajamentelor și conflictelor.

Într-adevăr, în Anglia, Marea Criză economică nu a fost ultima într-o serie de crize, așa cum a fost în mare parte a Europei; a fost singura criză. Scăderea economică a distrus stânga politică: guvernul laburist ales cu multă fanfară cu doar doi ani înainte urma să cadă în mod rușinos în 1931 din cauza provocărilor aduse de șomaj și deflație. Partidul Laburist însuși s-a divizat – un element semnificativ, inclusiv cea mai mare parte a conducerii, a intrat într-o coaliție cu conservatorii, așa-numitul „guvern național“. Din 1931 până la înfrângerea lui Churchill în alegerile din 1945, conservatorii au guvernat Marea Britanie alături de o mână de laburiști renegați și foști membri ai marelui Partid Liberal al lui Lloyd George.

Astfel, pentru o mare parte din această perioadă, stânga politică nu a fost doar în afara instituțiilor puterii, ci complet separată de exercitarea puterii. Toate dezbaterile politice din cadrul stângii și, într-adevăr, orice idee disidentă față de convențiile statu-quoului au fost astfel forțate în afara politicii parlamentare. Dacă intelectualii din Anglia interbelică au ajuns să conteze mai mult ca niciodată în anii 1930, acest lucru nu s-a datorat

faptului că țara și-a dat seama brusc de semnificația lor culturală, nici pentru că au devenit în ansamblu mai conștienți din punct de vedere politic și, prin urmare, mai „europeni“, ci pur și simplu din cauza absenței vreunui alt spațiu public sau a unor dialoguri în care disidența și opiniile radicale puteau fi formulate și dezbătute.

Nu-mi amintesc care soție, cred că a fost Inez, și nu-mi amintesc dacă Spender a scris-o pentru ea, sau ea a scris-o, dar cred că ea a scris pentru el replica „Mai întâi iubești prea puțin, apoi iubești prea mult“, după divorțul lor. Și contrastul dintre anii 1920 și 1930 în Anglia este…

… exact acesta…

… pentru că după ce a petrecut anii 1920 acasă în Anglia, Spender – doar pentru a-l lua ca un caz elocvent –, merge mai întâi la Berlin cu Christopher Isherwood și W.H. Auden, dar apoi la Viena, unde este martorul loviturii de stat naziste eșuate și al războiului civil din 1934. De asemenea, a petrecut ceva timp în Spania revoluționară. Toate acestea sunt descrise în World Within World, memoriile sale despre acel deceniu, drept experiența de a fi „vânat de realitate“: ca și cum realitatea ar fi fost acest lucru care nu trebuie să deranjeze, dar, odată ce deranjează, ea trebuie recunoscută.

Fapt interesant, atât geografia călătoriei lui Spender, cât și remarca pe care o propune amintesc de observațiile făcute de Raymond Aron, care era un tânăr student postuniversitar care preda în Germania exact în momentul venirii lui Hitler la putere. Aron se întoarce în Franța și încearcă cu disperare să-i convingă pe colegi și contemporani – inclusiv pe Sartre, total neinteresat în acei ani – că realitatea se rupe chiar sub picioarele lor. Desigur, cazul francez a fost diferit în mai multe moduri, dar există o paralelă cu experiența britanică. Și în Franța anii 1920 au fost relativ depolitizați, cel puțin pentru intelectuali, în timp ce anii 1930, desigur, au fost o eră de angajament frenetic.

Acestea fiind spuse, sindromul „prea puțin, prea mult“ – oscilația dintre indiferența politică și angajamentul furios – este probabil mai marcantă în Anglia decât în altă parte. Acolo, în anii cruciali dintre 1934 și 1938, Partidul Comunist a reușit să seducă o generație de studenți din clasa de mijloc superioară la Oxford și Cambridge, transformându-i în simpatizanți, apologeți, activiști tovarăși de drum sau, în câteva cazuri, în spioni angajați direct în susținerea comunismului.

Mă întreb dacă sunteți de acord că atracția față de stânga are multe de-a face – cel puțin în anumite cazuri, deși nu pentru grupul Cambridge, care avea să apară după un deceniu – cu experiența Republicii de la Weimar. Pentru că eu cred că pentru unele dintre aceste personaje – pentru Auden, Isherwood, Spender – Republica de la Weimar a fost cea mai atractivă democrație dintre toate: avea cei mai frumoși tineri și cea mai bună arhitectură.

Luându-i ca exemple pe Otto Wagner și grupurile de travestiți, desigur că Germania părea mult mai interesantă decât Anglia; și, ca să spun adevărul, a fost. Atât în Berlin, cât și în Viena, s-a întâmplat ceva neobișnuit și interesant. Pentru tinerii englezi care abia soseau de la Oxford pe această scenă culturală intensă, contrastul trebuie să fi părut într-adevăr izbitor. Dar același lucru este valabil chiar și pentru francezi. Era evident pentru tânărul Aron că trebuia să trăiască și să studieze în Germania dacă dorea să-și completeze educația filosofică și sociologică; și, în acest sens, cel puțin, același lucru era valabil și pentru Sartre, care a petrecut un an în Germania, învățând germana (însă nimic despre politica germană). Aceștia, ca mulți alții, au fost atrași și electrizați de energia pură a locului – inclusiv, desigur, de energia negativă care emana din taberele politice care se luptau.

Ecourile Republicii de la Weimar s-au simțit zeci de ani. Gândiți-vă la colegul nostru Eric Hobsbawm – care ar trebui privit în acest sens ca un fel de intelectual englez transnațional, strămutat din copilăria sa austro-germană în climatul intelectual de la Cambridge în cursul anilor 1930. În anii muribunzi ai Republicii de la Weimar, Hobsbawm – care trăia în Berlin – era suficient de mare (15 ani) pentru a fi puternic afectat de starea de spirit și de evenimentele vremii. Există un moment în memoriile sale când

vorbește emoționant și cu convingere totală despre sentimentele sale în acele luni: senzația de a fi mai viu, mai angajat, mai energizat cultural și chiar sexual decât în orice moment din restul lungii sale vieți. Mult mai târziu, în memoriile sale, el scrie aprobator și chiar apologetic despre RDG și despre Berlinul de Est: poate că fuseseră o lume cenușie și un sistem ineficient, dar aveau un anumit farmec și îi părea rău să le vadă dispărând. Este greu de evitat ideea că Germania de Est a lui Eric Honecker și Republica de la Weimar a tinereții sale ocupau același loc în mintea sa. Pentru Hobsbawm, ca și pentru Spender și compania, exista o afecțiune inconfundabilă pentru o democrație atât de seducătoare și de sordidă, atât de amenințată și incapabilă de autoapărare, dar niciodată plictisitoare. Această amintire se va dovedi crucială în crearea unei generații semnificative de englezi și avea să influențeze gândirea lor politică în deceniile viitoare.

Uniunea Sovietică, nu ca o realitate trăită, ci ca un mit cultivat, atârnă în plan îndepărtat. Pentru acei intelectuali englezi care au fost atraşi de Republica de la Weimar şi apoi de comunism, atracţia a avut probabil o legătură cu succesul comuniştilor în comasarea noţiunilor de „burghezie“ şi „democraţie“. Weimar nu a fost nici pe de parte o democraţie burgheză.

Noțiunea că ceea ce este în neregulă cu democrația burgheză este mai degrabă adjectivul decât substantivul a fost o inovație cu adevărat strălucită din partea retorilor marxiști. Dacă problema democrațiilor occidentale este că ele sunt burgheze (orice ar însemna aceasta), atunci criticii interni constrânși să trăiască în astfel de locuri pot oferi critici lipsite de riscuri: distanțarea față de o democrație burgheză te costă puțin și abia amenință instituția însăși. În timp ce o poziție critică față de democrația din Germania dinainte de 1933 reprezenta prea des un angajament activ pentru distrugerea acesteia. Pe scurt, intelectualii epocii Weimar, fie că le plăcea sau nu, erau constrânși să trăiască în logica politică a afinităților lor discursive. Nimeni din Anglia nu se confruntă cu alegeri comparabile.

Asocierea burghezie-democraţie mi se pare întotdeauna o genială adaptare freudiană din partea marxiştilor: înseamnă că poţi fi împotriva avocatului-

tată sau a bancherului-tată, rămânând liber să te bucuri de privilegiile copilăriei și ale rebeliunii copilărești.

Ei bine, presupun că poți trece destul de ușor de la idei oedipiene infantile la idei hegeliene dezvoltate despre șablonul logic care te leagă de istoria speciei. Cu toate acestea, un adult sensibil și inteligent poate avea astfel de gânduri numai dacă acestea nu se ciocnesc niciodată cu interesul propriu. Dar ele se ciocnesc dacă ești un copil al unor părinți burghezi într-o țară în care burghezia este cu adevărat amenințată sau destructurată în mod radical. Pentru că, în acest caz, simpla îndepărtare de originea de clasă nu este de mare ajutor: a fi seminția unei clase sociale vinovate este un motiv suficient pentru a fi condamnat. În Uniunea Sovietică sau în Cehoslovacia comunistă, rezultatul a două generații de „burghezi“ a fost cu siguranță neplăcut, chiar în momentul în care omologii lor din New York sau Londra, Paris sau Milano, se ridicau la statutul de purtători de cuvânt ai Istoriei.

Politica nu pare să dezbine oamenii în Anglia, așa cum se întâmplă pe continent. T.S. Eliot îl publică pe Spender, de exemplu.

Până în anii 1930, diferitele cercuri suprapuse ale scriitorilor și gânditorilor englezi au fost reunite nu prin sensibilități politice comune, ci mai degrabă prin origini comune și afinitățile și gusturile lor elective. Bloomsbury, fabienii, rețelele catolice din jurul lui Chesterton, Belloc și Waugh au fost toate lumi închise de conversație estetică sau politică, angajând cel mult un mic subgrup autoselectat din intelectualitatea engleză.

Cu toate acestea, elita educată din Anglia a fost și poate încă este foarte mică, după standardele americane sau continentale. Mai devreme sau mai târziu, majoritatea intelectualilor englezi erau forțați să se cunoască unul pe altul. Noel Annan, un contemporan al lui Eric Hobsbawm la King’s College în Cambridge, avea să fie ales rector al propriului colegiu și apoi al University College din Londra, fiind practic în fiecare comitet public semnificativ din viața instituțională și culturală engleză pentru zeci de ani. Memoriile sale se intitulează Epoca noastră. Observați că nu este „epoca lor“, ci „epoca noastră“: toată lumea știe pe toată lumea. Implicit în titlul și

textul lui Annan este presupunerea că generația sa a avut frâiele țării în mâini.

Ceea ce chiar s-a întâmplat. Până la sfârșitul anilor 1960, procentul elevilor care mergeau la universitate în Anglia era mai mic decât cel al oricărei alte țări dezvoltate. În această mică cohortă a celor bine educați, doar cei care absolveau Oxford sau Cambridge (sau câteva colegii din Londra, dar într-o măsură mult mai mică) se puteau aștepta să intre în cercul elitei intelectuale și politice. Distilați și mai mult această cohortă minusculă, eliminând numărul considerabil de studenți „de tradiție“ rezonabil de proști – cei admiși la Oxford și Cambridge în virtutea clasei lor sociale sau a pozițiilor părinților lor –, și este clar că bazinul sociogenetic din care a fost extrasă cultura engleză și scena intelectuală engleză este într-adevăr mic.

Dar Oxford și Cambridge nu începuseră să admită oameni din imperiu?

Da și nu. Pe de o parte, amintiți-vă că până la sfârșitul anilor 1950 puteai trăi o viață în Londra fără a întâlni vreodată un chip negru sau mulatru. În cazul în care ai fi întâlnit într-adevăr o persoană cu pielea închisă, aceasta ar fi fost aproape sigur parte din elita restrânsă a indienilor urcați în ierarhie prin intermediul sistemului educațional britanic: fie prin copii indiene ale școlilor-internat britanice, fie prin școli publice engleze la care aristocrația indiană își trimitea în mod tradițional fiii, de acolo asigurându-le intrarea în universitățile de elită ale imperiului. Deci, da, au existat într-adevăr indieni de diferite origini, atât la Oxford, cât și la Cambridge, de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Unii dintre ei vor continua să-și conducă țara spre independența față de Marea Britanie. Dar nu cred că ar trebui să considerăm prezența lor semnificativă, cu excepția unor cazuri individuale notabile.

Un alt mod în care micul bazin de intelectuali englezi a fost extins a fost cooptarea emigranților politici: Isaiah Berlin de la Oxford fiind probabil cel mai cunoscut exemplu. Berlin îi cunoștea cu siguranță pe cei mai mulți, dacă nu chiar pe toți oamenii despre care am discutat până acum, deși era un străin: un evreu rus din Letonia.

Dar Isaiah Berlin a fost unic: evreu și străin, desigur, dar un inițiat prin excelență. El a fost perceput în mediul cultural britanic ca fiind exotic, dar tocmai din acest motiv o dovadă exemplară a funcției de integrare și a capacității sistemului. Acest lucru a fost, desigur, înșelător: Isaiah Berlin a fost, fără îndoială, un exemplu remarcabil de integrare reușită, dar exotismul său a fost cel care l-a făcut, dacă nu mai acceptabil, în orice caz, complet neamenințător. Încă de la început, criticii lui spuneau despre Berlin că succesul său s-a datorat în mare măsură reticenței sale de a lua poziție, refuzului său de a fi „stânjenitor“. Această capacitate liniștitoare de adaptare l-a făcut pe Berlin atât de acceptabil pentru colegii săi: ca student, ca președinte al Academiei Britanice și ca fondator al unui colegiu de la Oxford.

În schimb, majoritatea celor marginali sunt ciudați prin natura lor. Același lucru a fost valabil și pentru cei din interior care au găsit un rol de critici ai propriei comunități – George Orwell fiind probabil cel mai cunoscut caz. Fie că se nasc ciudați sau devin așa în timp, acești oameni sunt dificili: au muchii ascuțite și personalități înțepate. Berlin nu a suferit astfel de defecte. Acest lucru a fost, fără îndoială, o parte din farmecul său; dar de-a lungul anilor, a încurajat, de asemenea, în el o anumită reticență în chestiuni controversate, o reticență de a vorbi, care ar fi putut, în decursul timpului, să-i diminueze reputația.

„Sistemul“ putea integra, fără îndoială, genul potrivit de oameni. Putea primi un Eric Hobsbawm – un comunist evreu născut în Alexandria, crescut în Viena, locuitor la Berlin, vorbitor de limbă germană. În deceniul de la sosirea sa la Londra ca refugiat din Germania nazistă, Hobsbawm a fost ales secretar al Apostolilor, o societate secretă de elită a celor mai inteligenți tineri de la Cambridge – nu era posibil să devii mai inițiat de atât.

Pe de altă parte, pentru a deveni un inițiat la Cambridge sau Oxford nu era nevoie în sine de conformitate, cu excepția aderării la tendințele intelectuale ale vremii; a fost și este o funcție a unei anumite capacități de asimilare intelectuală. Aceasta presupune a ști cum să „fii“ un domn de Oxbridge; înțelegerea intuitivă a modului de a purta o conversație engleză care nu este niciodată prea agresivă din punct de vedere politic; a ști cum să ajustezi seriozitatea morală, angajamentul politic și rigiditatea etică prin aplicarea

ironiei și a inteligenței și o calibrare precisă a impresiei de nonșalanță. Ar fi dificil să ne imaginăm folosirea unor astfel de talente în, să zicem, Parisul postbelic.

Acest lucru poate avea consecința că, pentru alegerile politice, problemele vieții private și mai ales dragostea ajung să conteze mai mult pentru britanici decât pentru intelectualii francezi. Intelectualii francezi sunt divizați prin discuții politice și tind mai puțin, cred, să-i urmeze pe cei iubiți în diverse angajamente politice.

Arthur Koestler și Simone de Beauvoir au avut o aventură nefericită de o noapte. Acest lucru, în măsura în care putem judeca după corespondența și memoriile lor, nu a fost nici cauza separării lor politice, nici un impediment în calea acesteia. De Beauvoir a fost atrasă indubitabil de Albert Camus, care este probabil unul dintre motivele pentru care Sartre era atât de gelos pe tânărul scriitor. Cu toate acestea, această circumstanță nu este deloc relevantă pentru dezacordurile lor politice într-un fel sau altul.

În schimb, cel puțin prin anii 1970, relațiile sexuale dintre intelectualii britanici – atât homosexuale, cât și heterosexuale – au fost cu siguranță în epicentrul afinităților lor sociale elective. Nu doresc deloc să sugerez că viața sexuală a intelectualilor britanici a fost, în orice privință, mai interesantă sau, într-adevăr, mai activă decât cea a europenilor continentali. Totuși, când te gândești la liniștea și pasivitatea relativă a majorității celorlalte zone ale existenței lor pentru o mare parte a secolului, încurcăturile lor emoționale dobândesc o anumită importanță, chiar dacă numai din inerție.

Chiar dacă oamenii din imperiu nu contau încă mult în viața intelectuală britanică, cu siguranță imperiul a contat ca sursă de experiență. Să ne gândim la George Orwell în Birmania.

Orwell a lucrat într-o funcție administrativă inferioară, dar la nivel local, pentru poliția imperială din Birmania din 1924 până în 1927. Citindu-l, nimeni nu simte vreodată că el a dezvoltat un mare interes pentru imperiu în

sine; scrierile sale din acei ani sugerează apariția unui set de considerații morale și politice – care derivă, desigur, din criticile sale la adresa dominației imperiale – care vor penetra pe deplin observațiile sale asupra Angliei însăși. Conștientizarea lui Orwell că problema birmaneză (sau indiană) depășea sfera problemelor nedreptății locale și ținea, mai presus de toate, de incorectitudinea și imposibilitatea dominației imperiale, îi va influența cu siguranță poziția sa politică în Marea Britanie.

Mi se pare corect să adăugăm că Orwell a fost unul dintre primii comentatori care au înțeles că problemele de justiție și de subordonare, nu mai puțin decât temele tradiționale ale clasei și politicii, trebuie să fie abordate de stânga – într-adevăr, de acum înainte ele au devenit parte din ceea ce însemna să fii de stânga. Uităm că în deceniile interbelice a fost perfect posibil să combinăm reformismul social și chiar radicalismul politic acasă cu imperialismul liberal. Până de curând a fost posibil să se creadă că cheia evoluției sociale în Marea Britanie e reprezentată de păstrarea, apărarea și chiar extinderea imperiului. Până în anii 1930, această poziție începuse să sune incoerent atât din punct de vedere etic, cât și din punct de vedere politic, iar Orwell își poate asuma meritul pentru această schimbare a sensibilităților.

Crezi că literatura – publicațiile timpului, dar mai presus de toate romanele pe care generația anilor 1930 le-ar fi citit – servește ca o modalitate de a evalua lumea imperiului? Gândește-te la Joseph Conrad sau mai târziu Graham Greene – cu personajele care merg în altă parte, adesea în imperiu, pentru a percepe lucruri, desigur în cazul romanelor de spionaj pentru că au fost instruiți să perceapă lucruri.

Literatura populară a imperiului este de fapt despre probleme morale: cine e bun, cine e rău și cine are dreptate (de obicei noi) și cine greșește (de obicei ei). Literatura despre spioni și despre germani care apare în acești ani, de exemplu, este foarte structurată imperial. Și vedeți acest lucru la fel de bine în filmele anilor 1930, cu accent pe spioni, femei dispărute și așa mai departe. Dar este impresia mea că aceste teme sunt mai des aruncate în „Europa Centrală“: un fel de teritoriu mitic, un loc plin de mister și intrigi, întins aproximativ de la Alpi la Carpați și devenind din ce în ce mai

misterios cu cât mergi mai departe spre sud și est. În timp ce exoticul pentru britanici, la sfârșitul secolului al XIX-lea, a fost India și Orientul Apropiat, este ciudat că exoticul din anii 1930 este la doar o plimbare cu trenul de Zürich. În felul său, aceasta este o actualizare a literaturii imperiale, bulgarii fiind lângă birmanezi. Deci, într-un mod interesant, britanicii sunt acasă în lume, dar ceea ce este exotic se găsește în teritoriile europene de nu foarte departe, dar pentru totdeauna situate în afara imperiului.

Sherlock Holmes are un mister de rezolvat în Boemia, unde toată lumea vorbește germana și nimeni nu vorbește cehă. Și, desigur, corolarul politic al acestui lucru este că Boemia este o țară îndepărtată despre care știm puține. Ceea ce, paradoxal, nu se putea spune despre Birmania.

Într-adevăr, Birmania este o țară foarte îndepărtată despre care știm ceva. Dar, desigur, simțul distanței și al misterului din Europa Centrală are rădăcini îndepărtate: gândiți-vă la Shakespeare și la „coasta Boemiei“ din Poveste de iarnă. Acest sentiment englezesc că Europa este mai misterioasă decât imperiul (odată ce treci de Calais) este vechi și înrădăcinat. Pentru englezi, cel puțin în imaginea lor de sine, lumea mai largă are sens ca referință; dar Europa nu este ceva cu care dorim să fim prea strâns asociați. Puteți merge în Birmania, în Argentina sau în Africa de Sud și să vorbiți engleza și să conduceți o companie engleză sau o economie în stil englezesc; în mod ironic, nu puteți face acest lucru în Slovenia, care este, prin urmare, mult mai exotică.

Și în India imperială sau în Indiile Occidentale veți întâlni oameni – fie că sunt prieteni albi de școală sau subordonați cu o culoare mai închisă a pielii, educați – care au aceleași referințe ca tine. Este destul de uimitor chiar și astăzi cât de mult bagajele educaționale ale unui bărbat sau ale unei femei cu studii universitare din Caraibe, Africa de Vest, Africa de Est sau din India, cu vârsta peste 50 de ani, s-au aliniat confortabil cu cele al contemporanilor lor britanici. Când întâlnesc oameni din propria generație din Calcutta sau Jamaica, ne simțim imediat confortabil unul cu altul, trecând prin diverse referințe și amintiri, de la literatură la crichet, în moduri care nu funcționează la fel de bine cu cunoscuții din Bologna sau Brno.

În anii 1930 a început o poveste de dragoste engleză foarte specifică cu Estul necunoscut: cea a spionilor sovietici, grupul „Cambridge Five“.

Să reținem că trei dintre cei cinci spioni comuniști ai acelui deceniu au fost strâns legați de două colegii de elită de la Cambridge: King's și Trinity. Acesta a fost un grup foarte select din ceea ce era deja o minoritate privilegiată a inteligheției engleze din anii 1930.

Au existat două soiuri principale de simpatizant britanic al comunismului în anii 1930. Primul a fost un fel de englez, de obicei tânăr și de clasă mijlocie superioară, care a mers în Spania în timpul Războiului Civil Spaniol din 1936–1939 pentru a ajuta la salvarea Republicii. Acești oameni erau progresiști; ei s-au văzut de la început ca parte a familiei stângii europene și erau familiarizați cu circumstanțele pe care erau pe cale să le întâlnească. Cei mai mulți dintre ei s-au întors deziluzionați, iar cei mai buni au avut ceva interesant de spus despre deziluzia lor, deși după o oarecare ezitare. George Orwell – care s-a întors și și-a scris imediat amintirile despre speranță și deziluzie în Omagiu Cataloniei – nu a ezitat.

Al doilea grup a fost compus din cei care s-au asociat deschis cu comunismul, mărturisind în mod fățiș credința lor doctrinară. Tânărul Eric Hobsbawm și viitorii săi colegi din grupul de istorici al Partidului Comunist sunt, probabil, cel mai cunoscut exemplu englez.

Tinerii din grupul Cambridge Five nu se încadrează ușor în nici o categorie. Valoarea lor de întrebuințare pentru Uniunea Sovietică se găsea tocmai în absența oricărui semn exterior al afilierii lor politice. De la bun început, identitatea lor era ascunsă; ei au fost recrutați ca spioni sovietici tocmai pentru că intelectualii și studenții de stânga mai bine cunoscuți nu erau, în mod evident, de nici un folos în această calitate.

Doi dintre spionii de la Cambridge, Kim Philby și Guy Burgess, erau – în ciuda accentelor lor de clasă superioară și a educației minunate – marginali englezi în Anglia. Kim Philby a moștenit de la tatăl său, orientalistul și disidentul constructor de imperii St. John Philby, un dispreț intens față de

imperialism și o convingere bine ascunsă că politicile imperiale ale Marii Britanii erau sub orice critică din punct de vedere etic și catastrofale din punct de vedere politic. Mulți ani mai târziu, când Philby a fost forțat să plece din Anglia și să caute exil la Moscova (acoperirea lui fiind pe cale să fie dezvăluită), el era în mod clar un om care nu avusese nici o îndoială cu privire la integritatea alegerilor sale: chiar dacă nu a fost cu totul fericit în URSS, cel puțin a înțeles perfect că acesta a fost rezultatul logic al unei alegeri de o viață.

Guy Burgess, conform numeroaselor sale cunoștințe, nu era aproape nimic mai mult decât un bătăuș în haine de gentleman. Era beat în cea mai mare parte a timpului; era extrem de activ din punct de vedere sexual; și este greu să luăm în serios ideea că politica lui a fost produsul unei gândiri atente și raționale. Din aceste motive, desigur, el a fost spionul perfect – un adevărat clișeu, în tradiția Scarlet Pimpernel. Dar rămâne un mister motivul pentru care serviciile secrete britanice (care l-au recrutat de la Cambridge) sau omologii lor sovietici (care l-au controlat până la fuga sa de la începutul anilor 1950) ar fi trebuit să creadă că acesta era un om căruia i se puteau încredința sarcini delicate și secrete.

Al treilea dintre cei cinci, proeminentul istoric de artă Anthony Blunt, poate servi drept probabil cea mai bună ilustrare a locului pe care acești oameni l-au ocupat în cadrul establishmentului britanic – și ar fi putut continua să îl ocupe dacă nu ar fi fost demascați, mai mult sau mai puțin întâmplător. La urma urmei, Blunt era parte a cercului interior al establishmentului: un estet și un savant care se ocupa cu cel mai conservator tip de critică estetică și curatorială de artă. Nu trebuie să uităm, a fost un om care a ajuns curator al picturilor reginei. Și totuși, de-a lungul a trei decenii lungi, el a inițiat și a menținut un angajament de neclintit față de un sistem politic – stalinismul – care reprezenta, cel puțin în principiu, valori, interese și obiective în mod transparent opuse față de cele pe care le-a susținut public de-a lungul carierei sale.

Dar chiar și când Blunt a fost depistat ca spion sovietic, în 1979, poziția sa în înalta societate, și în codurile distincte ale acelei societăți din Anglia, încă îl proteja. După ce regina i-a retras rangul de cavaler și Colegiul Trinity i-a retras titlul academic, a existat o mișcare de a-l expulza din

Academia Britanică. Un număr semnificativ de membri ai academiei au amenințat că vor demisiona dacă se va întâmpla asta. Aceștia nu erau doar oameni de stânga; printre ei erau cei care susțineau că trebuie să se facă distincția între calitatea intelectuală și loialitatea politică. Astfel, Blunt – un spion, un comunist, un disimulator, un mincinos și un om care contribuise activ la demascarea și moartea agenților britanici – a fost totuși considerat de unii dintre colegii săi ca nefiind vinovat de vreo faptă suficient de gravă pentru a justifica eliminarea lui din Academia Britanică.

Spionii de la Cambridge nu au suportat niciodată stigmatul atașat celor găsiți vinovați de spionaj pentru Moscova în America. În Statele Unite, spionii erau adevărați marginali: evrei, străini, „ratați" – bărbați și femei cu motive de neînțeles, cu excepția cazului în care era simpla nevoie de bani. Astfel de oameni – soții Rosenberg fiind cazul exemplar – au fost grav pedepsiți: în atmosfera paranoică din anii 1950, ei au fost executați. Nu cred că vreun spion britanic a fost văzut vreodată în acești termeni, cu atât mai puțin tratat atât de necruțător. În orice caz, activitățile lor au fost romanțate în cultura populară; dar, mai presus de toate, au fost protejați de originile lor în clasa conducătoare a țării.

Din perspectiva unui observator străin, aceste origini – și trădarea implicită – s-ar putea crede că au stârnit o mai mare indignare. Dar, în practică, au înmuiat lovitura. Cei din grupul Cambridge Five au fost norocoși, într-un fel, că nu și-au putut depăși originile, indiferent de alegerile pe care le-au făcut cu privire la politica și viața lor. Aceasta este doar o ilustrare suplimentară a norocului spionilor de a se naște în Anglia – cel puțin în secolul XX; spre deosebire de aproape oriunde altundeva în aceste decenii, Anglia era o țară pe care o puteai trăda și critica în siguranță. Implicarea intelectuală, chiar și când era dusă până la nivelul de spionaj, putea părea să comporte un risc mult mai mic decât peste Canalul Mânecii sau dincolo de Atlantic. La urma urmei, pentru cea mai mare parte a secolului XX este greu să ne imaginăm pe cineva din Europa continentală citându-l aprobator pe E.M. Forster, care spunea că cineva și-ar trăda mai degrabă țara decât pe prietenul său.

În timp ce Maclean, Burgess, Philby și chiar Blunt au plătit scump în termeni pur personali pentru angajamentele lor, majoritatea alegerilor făcute

de colegii lor intelectuali britanici în aceiași ani nu au avut nici o urmare. Eric Hobsbawm, care – probabil neobișnuit pentru un savant britanic al generației sale – a fost în mod deschis și oficial comunist de-a lungul carierei sale, a plătit doar prețul relativ mic de a fi exclus de la catedra de istorie a economiei de la Cambridge. Forțat să accepte o poziție (perfect onorabilă) de profesor la Colegiul Birkbeck, în Londra, el a trebuit să aștepte pensionarea înainte de a culege recompensele complete ale unei vieți intelectuale publice de succes. Având în vedere cum au plătit alții, în acest caz nu se poate vorbi de o exagerare.

Dar sigur nu este vorba doar despre plata unui preț? Elita britanică trăiește într-o lume cu totul diferită a oportunităților și a circumstanțelor. Comuniștii polonezi au fost uciși în 1937 și 1938 nu de propriul guvern, ci de conducerea sovietică de la Moscova, unde se exilaseră. Evreii din Polonia au fost uciși la începutul anilor 1940 de germani pentru că erau evrei. Intelectualii polonezi promițători ai generației lui Eric Hobsbawm au fost uciși atât de germani, cât și de sovietici în 1939 și 1940, apoi de germani în revolta din Varșovia din 1944. Dacă Hobsbawm s-ar fi aflat în Polonia, ar fi putut fi ucis cu ușurință în oricare dintre aceste moduri – și chiar în multe altele. În timp ce în Anglia, pentru toate disidențele sale vizibile și afilierile politice radicale, Hobsbawm devine nu doar unul dintre cei mai influenți istorici ai țării sale, ci și ai întregului secol.

El nu a plătit nici un preț pentru o loialitate care, în jumătate din lume, i-ar fi asigurat excluderea nu doar dintr-o carieră academică, ci și din toate formele de viață publică. În cealaltă jumătate a lumii, angajamentul său public față de comunism ar fi putut să fie, în mod variabil, un beneficiu sau un obstacol, dar mai probabil ambele în scurt timp. În timp ce, în Anglia, calitatea sa de membru de partid rămâne pentru majoritatea comentatorilor puțin mai mult decât o curiozitate trecătoare. Același lucru este valabil, într-o măsură mai mică, pentru mulți dintre contemporanii săi.

Lumea te prinde din urmă. Poetul polonez Alexander Wat a scris: „Eu de pe o parte, eu de cealaltă parte a aragazului meu de fontă“ – o poezie foarte asemănătoare în felul său cu cea a lui T.S. Eliot, „Țara pustie“. Într-adevăr, ambele opere dezvăluie indirect un moment de dezvoltare izbitor de

comparabil. Eliot urma să migreze spre religie, în timp ce Wat se mișca, la fel ca mulți polonezi ai generației sale, spre stânga și, în cele din urmă, spre comunism. Dar, în ambele cazuri, le putem vedea abordarea și rezolvarea a ceea ce sunt, în esență, îndoieli interioare. Dar să presupunem, ceea ce este departe de a fi inimaginabil (la urma urmei, Wat ajunge un fel de creștin), că ar fi făcut schimb de locuri. Ceea ce devine clar este elementul terifiant al urgenței: din Germania spre est, tinerețea și maturitatea timpurie aruncă mult mai multe capcane și cârlige cu care să te prindă.

Nu trebuie să mergi spre est: chiar și Franța are cârligul sângeros de la Vichy, care prinde o întreagă generație de intelectuali francezi. De altfel, chiar și în Anglia puteai juca ceea ce nu erau încă jocuri riscante cu promisiunea fascismului în anii 1930. Dar acestea au fost doar jocuri. Fascismul nu era în măsură să ajungă la putere în Marea Britanie. Și astfel, la fel cum erau și cei de stânga care se jucau cu un angajament de simpatie în Spania republicană, în extrema dreaptă găsim un număr de poeți englezi și jurnaliști care flirtează cu prietenii politice de la care se puteau disocia mai târziu fără să sufere dezaprobare pe termen lung sau excludere socială. Nazismul a fost un pic diferit, probabil, deși nu a existat o lipsă de aristocrați englezi și editorialiști gata încă din 1938 să-l apere pe Hitler ca pe un bastion împotriva comunismului sau a dezordinii. Dar, chiar dacă erau puțini cărora le păsa de soarta evreilor germani, alinierea la o dictatură germană era încă un pas prea mare pentru englezi la mai puțin de 20 de ani după Bătălia de pe Somme. Italia a fost însă o altă problemă, iar sprijinul pentru Mussolini – în ciuda și poate într-o anumită măsură datorită comportamentului său de clovn – a rămas remarcabil de mare.

Dacă a existat o însușire comună a simpatiei fasciste în Anglia în ultimul deceniu înainte de al Doilea Război Mondial, ea a derivat, cred, din chipul modernist pe care fascismul l-a prezentat observatorilor străini. În Italia, mai presus de toate, fascismul nu era atât de mult o doctrină, cât un stil politic simptomatic. Era tineresc, energic, de partea schimbării, a acțiunii și a inovării. Pentru un număr surprinzător de admiratori, fascismul, pe scurt, era tot ceea ce le lipsea în lumea obosită, nostalgică și cenușie din Mica Anglie.

Din această perspectivă, putem vedea că fascismul nu a fost deloc opusul comunismului, așa cum se presupunea în general atât la stânga, cât și la dreapta în acei ani. Contrastul său cu democrația burgheză a fost, mai presus de toate, cel care l-a făcut atractiv. Când Oswald Mosley a părăsit guvernul laburist din 1929–1931, acuzându-și corect colegii de o incapacitate culpabilă de a acționa în fața unei crize economice fără precedent, el a format un „nou partid“ care, în timp util, s-a metamorfozat în Uniunea Britanică a Fasciștilor. Dar rețineți: atât timp cât nu a existat nici un partid fascist care să producă efecte în politica engleză, exprimarea simpatiei pentru „stilul“ fascist nu a adus nici un stigmat sau risc. Dar odată ce fasciștii lui Mosley, în 1936, au început să provoace violență civilă și să provoace autoritățile publice, acea simpatie s-a evaporat.

Au existat într-adevăr atât de puține suprapuneri între simpatiile fasciste ocazionale, voluntare, ale intelectualilor și viziunea conservatoare banală că național-socialismul era o versiune a Germaniei cu care se putea confrunta?

Acestea sunt probleme de distincție socială, nu politică. Lumea înaltei politici conservatoare nu a fost una în care majoritatea intelectualilor erau invitați și nici una în care mulți dintre ei ar fi căutat asocierea. Gândiți-vă la marii conservatori în case de la țară îndepărtate care ridicau pahare în cinstea realizărilor lui Hitler de a aduce ordine în Germania, admirând mitingurile de la Nürnberg sau, mai serios, meditând la ideea supunerii față de liderul nazist împotriva amenințării comuniste internaționale. Astfel de conversații au avut loc într-adevăr printre ceea ce Orwell ar fi numit un fel mai prost de conservator britanic. Dar intelectualii erau rari în astfel de cercuri și probabil ar fi provocat reacții batjocoritoare chiar dacă împărtășeau opiniile gazdelor lor. Aceasta, la urma urmei, este lumea lui Unity Mitford: una dintre fetele Mitford în a căror familie Mosley însuși s-a căsătorit. Dar familia Mitford, în ciuda carierei literare de succes a două dintre surori (Nancy și Jessica), era în mod cert de clasă superioară. Interesul lor pentru Hitler nu avea nimic de-a face cu programele sale sociale, reale sau presupuse.

Imperiul a contat cel mai mult pentru astfel de oameni. Și interesul lor de a păstra Imperiul Britanic i-a făcut să creadă că o înțelegere cu Hitler prin care germanii să domine continentul în timp ce îi lăsa pe britanici să aibă mână liberă peste mări era atât dezirabil, cât și fezabil. Nu a fost întâmplător că după 1945, când Oswald Mosley nu a putut revigora organizația fascistă într-o țară care se mândrea cu faptul că tocmai câștigase un război antifascist, el a decis în schimb să înființeze o Ligă a Loialiștilor Imperiului. Firul de legătură a fost convingerea că numai imperiul – aliații albi de încredere ai Angliei de pe tot globul, împreună cu supușii ei indigeni productivi din Africa și din alte zone – putea proteja Marea Britanie de provocarea viitoare a puterilor mondiale în ascensiune. Mosley, la urma urmei, nu a fost singurul care credea că Londra nu se putea baza pe America (deja principalul său concurent economic începând cu anii 1920) și nu ar fi trebuit să se bazeze pe francezi. Germania, pe scurt, era cel mai bun pariu. Germania era dușmanul istoric și politicile ei erau dezagreabile pentru unii, dar acestea nu au contat foarte mult.

Aceasta ne duce înapoi la școala progermană de gândire imperialistă care a înflorit în Anglia de la începutul secolului, analizată strălucit de Paul Kennedy în The Rise of the Anglo-German Antagonism 1860–1914. Înainte de Primul Război Mondial au fost persoane, conservatori și liberali deopotrivă, care au argumentat că viitorul Marii Britanii se afla într-o alianță cu Germania Imperială, mai degrabă decât cu Antanta emergentă de atunci cu Franța și Rusia. Dacă ar fi fost redusă concurența industrială ocazional acerbă (ușor controlată de carteluri și de protecționism), Germania și Marea Britanie ar fi avut interese în esență simetrice și compatibile. Această percepție a rămas larg răspândită până în anii 1930; dar pentru că Germania era acum nazistă, percepția a căpătat o dimensiune de extremă-dreapta, antisemită și, desigur, anticomunistă. Și, prin urmare, are foarte puțin de-a face cu simpatia modernistă romantică pentru fascism care a apărut uneori la Cambridge sau în Londra acelor vremuri.

Acest lucru pare să sugereze că raționamentul lui Stalin – prin care capitaliștii pot și se vor alia împotriva Uniunii Sovietice – nu a fost în întregime nefondat. Căci Stalin avea dreptate în unele privințe: Hitler

plănuia să pornească un război împotriva Uniunii Sovietice, iar democrațiile burgheze nu s-ar fi împotrivit.

Pactul Ribbentrop-Molotov din august 1939, alianța dintre Hitler și Stalin, a fost șocantă la acea vreme. Dar i-a oferit un răgaz Uniunii Sovietice.

Ar fi putut fi chiar mai inteligent dacă Stalin ar fi ascultat de propriii spioni și ar fi înțeles că germanii urmau să invadeze Uniunea Sovietică în iunie 1941. Dar, da, cu siguranță, Pactul Ribbentrop-Molotov a avut efectul derutării Occidentului și al amânării cu câteva luni a agresiunii germane fără a-i dezavantaja în mod evident pe sovietici. Și nu trebuie să uităm că, odată cu invazia germană a Poloniei, Aliații occidentali nu puteau face nimic pentru Stalin chiar dacă ar fi fost dispuși să-l ajute. Aici, în Occident, ne gândim la acest lucru ca la un moment de inadecvare anglo-franceză în momentul invaziei Poloniei; dar din perspectiva Moscovei, impotența interlocutorilor lor occidentali era ceva de care diplomația sovietică a trebuit să țină cont.

Britanicii și francezii nu fac nimic pentru Polonia, dar declară război Germaniei – pentru că Germania le invadează aliatul polonez. Și, desigur, nu au nici un aliat sovietic în acel moment, mâna Moscovei fiind deja dezvăluită și jucată. Sovieticii au profitat de atacul german pentru a invada Polonia (de est) și apoi s-au străduit în următoarele 22 de luni să-l mulțumească pe Hitler în toate modurile posibile. Acest lucru l-a lăsat pe Hitler liber să invadeze Norvegia, Țările de Jos și Franța, toate acestea cucerite în câteva săptămâni. Fapt care, la rândul său, a lăsat Marea Britanie a lui Churchill singură, înfruntând forțele terestre aparent invincibile ale Germaniei naziste.

Acest lucru mă aduce la o întrebare pe care am vrut să ți-o pun de la început – și anume: a fost Winston Churchill un intelectual?

Churchill este în această situație, ca în multe alte privințe, un caz neobișnuit și interesant. El provine din ceea ce este, după standardele britanice, o mare familie aristocratică (descendenții ducelui de Marlborough, cunoscut din Bătălia de la Blenheim), dar a fost el însuși urmașul unei ramuri subordonate. Tatăl său, lordul Randolph Churchill, a fost un jucător important în politica victoriană târzie; dar s-a autodistrus (prin calcule politice greșite și sifilis), astfel încât fiul său a primit o moștenire viciată. Mai mult decât atât, în ciuda faptului că s-a născut într-unul dintre marile palate englezești (Blenheim, lângă Oxford) și putea să-și identifice rădăcinile mai departe decât mulți monarhi britanici, Churchill era doar pe jumătate englez – mama sa era americană.

Ca majoritatea colegilor săi din clasa superioară, Winston Churchill a urmat o școală publică importantă (Harrow, în cazul său) și apoi a eșuat. La fel ca mulți fii ai lorzilor și ai nobililor, el s-a alăturat armatei – dar, în loc să preia un post de comandă într-un regiment de elită al Gărzilor, el a ales să devină un simplu pușcaș de cavalerie, alăturându-se la timp pentru a lua parte la ultimul atac de cavalerie al armatei britanice în bătălia de la Omdurman (Sudan) din 1898. Cariera politică a lui Churchill l-a văzut trecând în trei ocazii diferite între partidele conservator și liberal, în cursul căreia a ajuns la rang înalt în cabinet – servind pe rând ca ministru de interne, cancelar al finanțelor și ministru al marinei, fiind responsabil pentru catastrofa militară de la Gallipoli (1915). Pe scurt, până în 1940, a avut cariera unui marginal prea talentat: prea bun pentru a fi ignorat, dar prea neconvențional și „nesigur“ pentru a fi numit în cea mai înaltă funcție.

Neobișnuit pentru un politician britanic, Churchill – a cărui situație financiară era întotdeauna destul de precară încât să fie nevoit să-și câștige existența din scrierile sale – a comentat cu o oarecare detașare cariera sa în zigzag chiar în timp ce era activ. Fie direct – ca în Anii tinereții mele, fie în memoriile sale despre Primul Război Mondial (care nu sunt atât de mult memorii cât scuze pentru rolul jucat de Churchill la acea vreme) – fie în scrierile sale jurnalistice despre Războiul Burilor (la care a luat parte, fiind închis pentru scurt timp și reușind să evadeze), Churchill a fost atât un participant, cât și un cronicar al evenimentelor din timpul său. Dar apoi, de asemenea, a scris copios despre istoria Imperiului Britanic și a scris o biografie a strămoșului său interesant, ducele de Marlborough. Pe scurt,

Churchill a contribuit la istorie și la literatură, rămânând implicat activ în politică – o combinație mult mai familiară în Franța sau chiar în SUA decât în Anglia.

Dar acest lucru nu-l face un intelectual. După standardele engleze, el a fost mult prea activ implicat chiar în centrul procesului de elaborare a politicilor publice și al alegerilor publice pentru a fi considerat un comentator neutru; și, după standardele continentale, desigur, el a fost extrem de dezinteresat de reflecția conceptuală. Opera sa constă în narațiuni empirice întinse, cu pauze ocazionale pentru a reașeza povestea într-o cheie morală, dar nimic mai mult. Și totuși: el a fost cu siguranță cea mai literară figură politică din istoria britanică de la William Gladstone încoace. În orice caz, Churchill a fost unic pentru vremea sa și nu a avut nici un succesor.

Oricine caută „intelectuali în politică“ în tiparul unui Léon Blum din Franța sau al unui Walther Rathenau din Germania va fi dezamăgit dacă își limitează căutarea în Anglia. Prin aceasta nu mă refer la faptul că aici nu au existat politicieni talentați din punct de vedere intelectual: dar nu darurile lor intelectuale sunt cele pentru care sunt cel mai bine cunoscuți. Într-un sens pur formal, Harold Wilson – prim-ministrul laburist din 1964–1970 și din nou între 1974 și 1976 – a fost cu siguranță un intelectual. Născut în 1916, el a fost promovat la rangul de meditator de economie la Oxford înainte de vârsta de 30 de ani și a fost foarte apreciat în această calitate de colegii săi, înainte de a intra în politică și de a ajunge – la vârsta relativ tânără de 47 de ani – lider al Partidului Laburist.

Cu toate acestea, în funcție, Wilson a avut realizări sub așteptări și a devenit obiectul unui scepticism tot mai mare în rândurile propriei familii politice. La sfârșitul carierei sale, el era văzut ca fiind alunecos, viclean, disimulant, necinstit, cinic, detașat și, cel mai rău dintre toate, incompetent. Desigur, cele mai multe dintre aceste atribute sunt compatibile cu apartenența în rândul intelectualității, mai ales într-o țară în care intelectualii sunt respinși în mod caracteristic ca fiind „prea inteligenți într-un mod arogant“. Totuși Wilson a reușit să cadă între două scaune: a eșuat ca politician și și-a dezamăgit colegii intelectuali.

Un alt intelectual în politica engleză, dar de un soi foarte diferit, a fost Herbert Henry Asquith: prim-ministrul liberal din 1908 până în 1916, când

a fost decăzut de colegul său liberal David Lloyd George și de conservatorii de opoziție în mijlocul Primului Război Mondial. Asquith era un veritabil gânditor, savant și autoreflexiv – un liberal clasic din secolul al XIX-lea în sensul englezesc al cuvântului, plutind din ce în ce mai mult într-un cadru din secolul XX care nu avea sens pentru el și la care era temperamental nepotrivit. Ca și Wilson, dar cu mai multe scuze, și el a fost perceput de-a lungul timpului ca un eșuat politic – deși reformele și inovațiile sale timpurii au deschis calea pentru statul bunăstării apărut ulterior.

Poate că dificultatea reală cu care se confruntă oricine caută intelectuali la cele mai înalte niveluri politice din Anglia este că agenda intelectuală care a condus mișcări politice configurate ideologic în Europa continentală a fost destul de absentă la Londra.

Cum rămâne cu Benjamin Disraeli?

Pentru o perioadă anterioară, Disraeli ar fi cu siguranță locus classicus. Dar ar fi greu de spus că Disraeli a urmărit vreodată o agendă intelectuală sau că scopurile sale au fost realizate pe deplin în angajamentele lui politice. Avea instincte politice neobișnuit de clare, atât despre ceea ce era posibil, cât și despre ceea ce era necesar: despre cât de multă schimbare era necesară dacă doreai să păstrezi lucrurile importante așa cum erau. În acest sens, Disraeli este întruchiparea vie a versiunii lui Edmund Burke și Thomas Macaulay a istoriei engleze: o istorie în care țara realizează în serie și cu succes schimbări minore pentru a evita transformările majore de-a lungul secolelor.

Dar, desigur, totul depinde de ce vrei să spui prin „minor“ și „major“. Disraeli a fost responsabil pentru a doua lege a reformei din 1867, care a adăugat un milion de alegători pe listele electorale. Chiar dacă presupunem că și aceasta a fost o eliberare calculată a valvei de siguranță politică – o mișcare menită să oprească cererile populare pentru o reformă mai radicală –, tot indică o inteligență politică în afara tiparelor. Disraeli, primul politician conservator care a înțeles posibilitățile sprijinului electoral în masă și faptul că democrația nu trebuia să submineze puterile de bază ale unei elite conducătoare, a fost, de asemenea, neobișnuit în rândul contemporanilor săi de la mijlocul epocii victoriene în a aprecia într-un

stadiu incipient cât de mult trebuia să se schimbe Marea Britanie dacă dorea să rămână o putere mondială.

Disraeli a avut sentimentul că, pentru ca englezii să se înțeleagă pe ei înșiși, propria măreție și propria misiune, trebuia să le spună o poveste. Asta a fost valabil și pentru Churchill.

Încă o dată, înțelegerea vine mai ușor la cei din afară. Disraeli, amintește-ți, s-a născut evreu. Asemenea lui Churchill – nu chiar atât de mult un străin, dar fără îndoială un rebel – el a fost un observator talentat nu numai al propriei țări, ci și al propriului partid și al clasei sale sociale. Nu ar trebui aduse prea multe laude pentru nici unul dintre ei – Churchill, în special, nu a sesizat deloc inevitabilitatea declinului imperial –, dar fiecare în felul său avea o apreciere deosebită pentru particularitățile țării pe care o conducea. În vremurile noastre, astfel de marginali se găsesc rar; nu cred că altcineva îndeplinește această regulă – excepția fiind, desigur, Margaret Thatcher.

Doamna Thatcher a fost, după orice definiție, o marginală într-un partid (conservatorii) de inițiați. Pentru început, ea a fost femeie. Era din clasa de mijloc provincială – tatăl ei avea un aprozar în îndepărtatul Grantham. Și, deși a obținut un loc la Oxford, ea a fost destul de aparte în alegerea disciplinei: femeile în domeniul chimiei erau într-adevăr o raritate. Urma să își construiască o carieră de succes în cel mai retrograd social dintre cele două partide politice principale, preluând conducerea de la o generație de oameni influenți care ajunseseră la putere în deceniile de după război.

Deși nu aș merge atât de departe încât să spun că doamna Thatcher a avut o agendă ideologică coerentă, ea avea cu siguranță prejudecăți dogmatice la care politicile radicale puteau fi adăugate în funcție de comoditate și de oportunitate. Deși ea însăși era departe de a fi considerată o intelectuală, Margaret Thatcher era neobișnuit de atrasă de bărbați intelectuali care o puteau ajuta în a-și justifica și descrie propriile instincte – atât timp cât erau ei înșiși marginali și nu erau împovărați de greutatea convențiilor. Spre deosebire de conservatorii mai moderați ale căror politici și ambiții le-a zădărnicit într-un mod atât de devastator, doamna Thatcher a fost destul de lipsită de prejudecăți față de evrei, demonstrând o predilecție pentru ei în alegerea consilierilor personali. În cele din urmă, și tot spre deosebire de

predecesorii ei conservatori, ea a fost mai degrabă atrasă de scrierile economiștilor – dar numai – și în mod deosebit de cele de la o anumită școală: cea a lui Hayek și a austriecilor.

Există o altă cale de a fi un marginal în Anglia – și anume fiind în mod ostentativ religios sau catolic. T.S. Eliot punctează viețile atâtor oameni despre care am discutat.

În secolul al XVI-lea, în cursul Reformei engleze și al confiscării de către Henric al VIII-lea a terenurilor și clădirilor catolice, romano-catolicii englezi au fost împinși în marginalitatea întunecată. Și totuși țara se mândrește cu o moștenire neîntreruptă de figuri publice catolice extraordinar de influente și de bine plasate: ducii, domnii și nobilii care erau cunoscuți a fi de credință catolică, dar cărora li s-a permis un anumit spațiu și privilegiu pe baza înțelegerii că nu ar fi abuzat de acestea și nu ar făcut nici o revendicare față de biserica nou-înființată (anglicană) sau în privința domeniului public. Cel puțin până în 1820 și la Actele Emancipării Catolice, englezii catolici trebuiau să acționeze cu atenție: era o arenă rezervată în care puteau să-și practice credința și să predea sau să scrie. Dar ei nu au fost niciodată complet integrați sau în largul lor în demersurile intelectuale și politice ale națiunii.

Povestea este mult mai complicată decât pare. Anglicanismul nu este protestantism. Biserica Angliei a fost și este un animal ciudat: în cea mai conservatoare etapă, a fost mult mai ostentativă și legată de tradiție decât frații episcopali de aici, în Statele Unite. În esență, anglicanismul avansat a fost un catolicism fără papă (și fără latină, până când catolicii înșiși au abandonat-o). Pe de altă parte, în perioada sa de slăbiciune, Biserica Anglicană – așa cum este încorporată în comunitățile satelor, în special în anumite părți ale Angliei de Est unde catolicismul era cel mai slab – poate semăna (cu excepția liturghiei sale, de mult formalizată sub autoritatea episcopală) cu protestantismul scandinav: modest, autoritatea sa învestită într-un singur pastor, adesea mai degrabă sfrijit și reținut din punct de vedere moral și vestimentar – genul care figurează atât de proeminent în literatura engleză de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, protestantă în toate, cu excepția numelui.

Ceea ce unește această religie ciudată este identificarea sa îndelungată cu puterea. Din acea mică biserică dintr-un sat din Norfolk prin catedralele anglicane din Liverpool sau din York, aceasta este „Biserica Angliei“. Din punct de vedere istoric, legătura dintre Biserică și stat din Anglia a fost neobișnuit de intimă, elita conducătoare extrasă în mod covârșitor din familiile anglicane și Biserica însăși atașată ombilical de instituția politică – nu în ultimul rând prin marii săi episcopi, cu toții ocupând locuri în Camera Lorzilor, exercitând influență reală în trecut. Episcopii și arhiepiscopii erau de obicei proveniți dintr-o rețea mică de familii, reproducând de-a lungul anilor o clasă de administratori ecleziastici care ar fi putut fi la fel de ușor ofițeri de armată, guvernatori imperiali, miniștri regali și așa mai departe. Identitatea statului asociată cu anglicanismul este, prin urmare, de mult mai mare importanță decât elementele teologice mai degrabă nebuloase. Aceasta a fost, mai presus de toate, o Biserică engleză; creștinismul ei ar putea apărea uneori aproape secundar.

Eliot a fost în anii 1930 ceea ce Matthew Arnold a fost pentru victorienii târzii: vocea unei anumite nervozități morale în fața modernității, trecând printr-o sensibilitate literară și tot mai religioasă. Cu toate acestea, nu ar trebui să îl neglijăm pe inamicul de la Cambridge al lui Eliot, criticul literar F.R. Leavis: plăcut și displăcut în egală măsură în funcție de gusturi și de sensibilități. Lăsând la o parte unele diferențe, s-ar putea compara poziția sa locală cu cea a lui Lionel Trilling peste Ocean – un interpret influent și controlor al gustului literar, amestecând judecata estetică înaltă cu intervenția politică ocazională.

Puteți vedea asemănarea cu cercul Bloomsbury din Londra: ideea foarte engleză că preferințele estetice sunt fundamentale pentru opiniile politice și (mai ales) morale. Desigur, aceasta a fost o indulgență pe care numai oamenii care au trăit cea mai mare parte a vieții lor în Bloomsbury sau în Cambridge și-o puteau permite. Există ceva din aceasta și la Eliot, deși noțiunea sa de alegeri estetice a fost mult mai largă decât a lor și implicarea sa morală, mai cuprinzătoare și, desigur, constrânsă de o sensibilitate din ce în ce mai religioasă.

Ceea ce vedem la lucru, cred, a fost o varietate de abordări ale problemei restabilirii ordinii și predictibilității judecății morale sau estetice. Una dintre

preocupările care ar caracteriza anii 1930 în Anglia – și ar avea ecou până în anii 1950 – a fost teama de a se îneca în „relativism“, fie intelectual sau politic. La fel ca Sartre, oricât de ciudată ar părea comparația, Eliot (și Leavis, atât de influent asupra generației profesorilor mei) a pledat pentru opinia că trebuie să faci alegeri, că nepăsarea nu mai era o opțiune și criteriile normative de judecată trebuiau identificate, deși nu era întotdeauna clar de unde ar fi trebuit acestea să fie recuperate.

Sensul emergent, într-o varietate de interpretări estetice și literare, că trebuie să spui ce este bine, ce este greșit și de ce lucrurile sunt astfel, a fost o trăsătură importantă a erei engleze a angajamentului, atât în literatură, cât și în politică. Uneori, această sensibilitate se transformă în credință, un aspect al acelor ani pe care tindem să-l subapreciem într-o retrospectivă seculară.

Capitolul III. Socialism de familie: marxist politic

Bunicul meu patern, Enoch Yudt, s-a născut în Varșovia, astăzi capitala Poloniei, la acea vreme o metropolă vestică a Imperiului Rus. La fel ca mulți tineri evrei din acea vreme și din acea zonă, Enoch a fost socialist. Simpatiile sale erau legate de Bund, primul mare partid socialist din Imperiul Rus. A fost un partid evreiesc, care funcționa în limba idiș, limba maternă a majorității evreilor est-europeni, dar care milita pentru revoluția socialistă în tot Imperiul Rus, din Europa până la Pacific. Fiul său, tatăl meu, Joe Judt, a abandonat școala la 14 ani pentru a lucra în tot felul de domenii, mai întâi în Dublin, apoi în Londra. Și el era socialist. În tinerețe, el a fost membru al Hașomer Hațair, mișcarea socialistă sionistă de tineret al cărei scop era să aducă tineri evrei în Palestina pentru a construi socialismul acolo. Acesta era un concept foarte diferit de socialismul din Bund, care insista ca evreii să schimbe ordinea socială acolo unde erau, mai degrabă decât să emigreze în ținuturi exotice.

La un moment dat, înainte de al Doilea Război Mondial, când tatăl meu era la sfârșitul adolescenței, s-a mutat în Partidul Socialist al Marii Britanii, un mic partid marxist cu sediul în Londra, care i-a atras foarte mult pe autodidacții evrei ca el însuși. Până în acel moment, el abandonase mai mult sau mai puțin sionismul tinereții sale, deși avea momente de răzgândire. M-am născut în 1948, anul în care Israelul a fost înființat și Cehoslovacia a devenit comunistă, întregind Blocul de Est sub dominația sovietică. Am crescut în lumea Războiului Rece, luând ca fapt de la sine înțeles că țările est-europene de unde venise familia mea erau acum și pentru totdeauna comuniste, regimurile lor fiind susținute de Uniunea Sovietică. Politica și viața evreiască nu mai erau atașate de acele locuri, dar dezbaterile despre marxism erau cu siguranță.

Eu și tatăl meu ne uitam la A.J.P. Taylor, care ținea câte o oră, fără scenariu, prelegeri la televiziune despre istoria europeană, în timp ce tatăl meu emitea critici marxizante din fotoliu. Când am împlinit 13 ani, tatăl meu mi-a cumpărat cele trei volume ale biografiei lui Lev Troțki scrise de Isaac Deutscher, probabil pentru că era timpul să învăț să deosebesc băieții buni

de cei răi (desigur, Stalin fiind principalul personaj negativ din poveste). Troțki a fost o figură importantă pentru stânga socialistă în acei ani. După ce a slujit drept cel mai apropiat colaborator al lui Lenin în Revoluția Rusă, el a fost dat la o parte de Stalin în lupta pentru succesiunea care a urmat morții lui Lenin.

Biografia foarte compătimitoare a lui Deutscher despre Troțki, pe care a citit-o și tatăl meu, a ajutat la susținerea legendei unui comunism care ar fi putut exista. Oameni ca tatăl meu erau dispuși să îl privească pe Troțki într-o lumină pozitivă, în mare măsură pentru că erau de părere că Lenin comisese greșeli, dar nu fusese răuvoitor: pentru ei, putregaiul începuse cu Stalin. Conta, nu fără legătură, faptul că mulți dintre susținătorii și aliații lui Troțki fuseseră evrei. Aceste volume biografice au fost primele cărți serioase pe care le-am primit vreodată. Mult mai târziu, i-am oferit tatălui meu o colecție de lucrări ale lui Deutscher care includea faimosul eseu „Evreul neevreu“. Nu sunt sigur că a fost pe deplin mulțumit.

Subiectul Deutscher îmi era cunoscut deja. Cred că am început să citesc Marx la acea vârstă; tatăl meu deținea o ediție abreviată a Capitalului publicată de Partidul Socialist al Marii Britanii. Am citit, de asemenea, Muncă salariată și capital; Valoare, preț și profit; Engels despre Socialism: utopic și științific; Manifestul comunist; și Anti-Dühring, pe care nu le-am înțeles deloc. Cred că l-am citit pe Marx în anii adolescenței, cu o înțelegere limitată specifică vârstei, cu cinci ani înaintea contemporanilor mei. Am citit Era revoluției a lui Eric Hobsbawm când aveam 15 ani, nu mult după ce a fost publicată prima oară în 1962. Tatăl meu m-a încurajat să-l citesc pe George Orwell, marele critic englez al totalitarismului, ale cărui eseuri și romane le-am devorat în acei ani. Am citit, de asemenea, Întuneric la amiază a lui Arthur Koestler și eseul său despre deziluzia comunistă în Zeul care a dat greș. Acestea au fost textele de bază ale unei educații de stânga disidente în deceniile postbelice și eu am fost norocosul beneficiar neofit.

Era întotdeauna un fapt de la sine înțeles, la noi acasă, că regimul comunist sovietic nu era marxism și că sovieticii comuniști, începând cu Stalin, în orice caz, nu erau marxiști adevărați. Tatăl meu obișnuia să mă răsfețe cu amintirile lui despre demonstrațiile antifasciste de la sfârșitul anilor 1930, în cartierul East End al Londrei. Organizatorii comuniști, explica el, trimiteau

oameni să găsească și să se lupte cu fasciștii, înainte de a se îndrepta spre cafenea pentru a aștepta rezultatul. Pe această linie de gândire, comuniștii erau oamenii care lăsau muncitorii să iasă în stradă pentru a fi uciși în numele lor și a culege apoi roadele. Prin urmare, și destul de nedrept, am ajuns să mă gândesc la organizatorii comuniști ca fiind cinici și lași. Aceasta ar fi fost o viziune familiară în rândul membrilor Partidului Socialist al Marii Britanii în anii 1940, de unde tatăl meu dobândise majoritatea cunoștințelor sale politice. Cu toate acestea, în anii 1960, tatăl meu și mulți dintre contemporanii săi din Partidul Socialist al Marii Britanii s-au retras într-un fel de limbaj marxist deziluzionat, care putea explica orice și totul, în timp ce arătau modul în care toți ceilalți erau compromiși și vânduți. Așa că entuziasmul meu adolescentin pentru Partidul Laburist, când a câștigat în cele din urmă alegerile generale din 1964, a fost primit cu un duș rece acasă: nu trebuia să te aștepți la nimic de la acei oameni.

Față de politica și ideile tatălui meu, mama avea, păstrând proporțiile, aceeași atitudine pe care Heda Margolius Kovály avut-o față de iluziile soțului ei în Sub o stea crudă, memoriile ei incomparabile despre viața din Cehoslovacia comunistă: bărbații sunt amăgiți, își spun povești și cred în abstracții, în timp ce noi, femeile, putem vedea clar. Dar căsătoria lui Kovály cu comunistul evreu ceh Rudolf Margolius a fost probabil una mai strânsă decât cea a părinților mei. Chiar și după ce a trecut printr-un proces-spectacol și a fost condamnat la moarte în 1952, Rudolf și-a amintit în timpul ultimei sale vizite a soției să-i spună că era frumoasă.

În 1968, anul ultimei șanse a marxismului în politica europeană, eram student la Cambridge. Spre deosebire de unii dintre prietenii mei, eu nu am fost în prima linie, nici nu am jucat un rol de conducere. Dacă eram furios în acei ani, sentimentul era cauzat de Războiul din Vietnam, o opinie convențională, dar puternică la acea vreme. Am luat parte la marile demonstrații împotriva Războiului din Vietnam de la sfârșitul anilor 1960; îmi amintesc foarte bine, în special, celebrul marș din Grosvenor Square și asaltul neconvingător asupra ambasadei americane. De asemenea, am luat parte la întâlniri și mitinguri în Cambridge și Londra. Dar acestea se întâmplau în Anglia, iar însemnătatea poate fi descrisă în felul următor.

Am fost la o demonstrație în Cambridge împotriva lui Denis Healey, care era ministrul apărării în guvernul laburist într-un moment în care Partidul Laburist sprijinea, cel puțin în principiu, războiul lui Lyndon Johnson. Healey era în mașina lui, plecând din Cambridge după o prelegere, conducând spre sud de-a lungul străzii Trumpington. Mai mulți studenți, printre care mă aflam și eu, alergau alături, sărind în sus și în jos și țipând; unul dintre prietenii mei, Peter Kellner, chiar a sărit pe mașină și a început să dea în capotă. Mașina s-a tot dus, desigur, și iată-ne blocați la capătul opus al străzii Trumpington, cu ora de cină la colegiu apropiindu-se repede. Așa că am început să fugim înapoi în centrul orașului. M-am trezit alergând alături de unul dintre polițiștii care fuseseră desemnați să controleze demonstrația. În timp ce mergeam, s-a întors spre mine și m-a întrebat: „Cum a fost demonstrația, domnule?“ Și eu, negăsind ceva bizar sau absurd în întrebarea sa, m-am întors și am răspuns: „Cred că a fost destul de bine, nu-i așa?“ Și apoi ne-am continuat drumul. Nu așa se face o revoluție.

Am fost la Paris în primăvara lui 1968, și am fost prins în evenimente ca toți ceilalți. Cu toate acestea, formația mea socialist-marxistă reziduală m-a făcut în mod instinctiv suspicios în legătură cu ideea, populară în Franța, că studenții puteau fi o clasă revoluționară. Așa că, deși am fost foarte impresionat de grevele de la Renault și de alte evenimente ale acelui an, nu am putut niciodată să fiu entuziasmat de Dany Cohn-Bendit și „Sus le pavé, la plage“.

Această distincție între politica de stânga și simplul activism studențesc mi-a fost explicată prima dată în acea toamnă de istoricul Eric Hobsbawm. În 1968 eram secretarul Societății de Istorie a King’s College, așa cum fusese Eric cu mulți ani înainte. Hobsbawm a fost, în multe privințe, un adevărat și credincios Kingsman: Colegiul, unde a fost student în anii 1930 și profesor la mijlocul anilor 1950, a însemnat la fel de mult pentru el în anumite părți ale vieții sale ca și Partidul Comunist cu care este asociat mai bine. El a venit la King’s College și a ținut o prelegere politică subtilă, criticând implicit tineretul revoluționar din acel an și inversând faimoasa Teze despre Feuerbach a lui Marx: uneori scopul nu este atât de mult de a schimba lumea, ci de a o înțelege.

Acel moment a atins o coardă: Karl Marx cel analitic, comentatorul politic, mai degrabă decât profetul revoluționar, a fost cel care m-a atras cel mai mult. Dacă m-ați întreba ce eseu al lui Marx aș recomanda unui student, atât pentru a aprecia talentele lui Marx, cât și pentru a înțelege mesajul central, cred că ar fi Optsprezece brumar, urmat îndeaproape probabil de Luptele de clasă și de Războiul Civil din Franța. Marx a fost un comentator polemic de geniu, oricare ar fi neajunsurile speculațiilor sale teoretice mai largi. Din acest motiv, am fost în mare parte neimpresionat de dezbaterile din anii 1960 dintre susținătorii „tânărului" și „bătrânului" Marx, filosoful alienării și teoreticianul economiei politice. Pentru mine, Marx a fost întotdeauna și mai presus de toate un observator al evenimentelor politice și al realității sociale.

Să începem cu unii marxişti politici anteriori, teoreticienii şi bărbaţii şi femeile de partid de la începutul secolelor al XIX-lea şi XX. Aceştia erau oameni care citeau Marx şi se citeau unii pe alţii, care, în acelaşi timp, aveau speranţe autentice de a veni la putere prin revoluţie, grevă generală sau poate chiar alegeri (deşi atunci era un subiect controversat). Aceasta a fost perioada celei de-a Doua Internaţionale, între 1889 şi 1917, aproximativ perioada dintre moartea lui Marx (în 1883) şi revoluţia lui Lenin. Aceştia erau oameni care făceau parte din establishment din punct de vedere intelectual. Ei erau adesea educaţi la universităţi şi vorbeau limba filosofică a timpului lor; ei erau, în general, mai degrabă încrezători în politică, nu numai în sensul simplu că erau convinşi că timpul era de partea lor, ci şi prin faptul că erau de părere că pot înţelege ordinea lucrurilor. Şi, de asemenea, erau furioşi şi îşi puteau articula mânia – ceea ce îi deosebeşte de, să zicem, intelectualii din zilele noastre, care tind fie să fie supăraţi, fie să articuleze supărările, dar rareori ambele.

Există o generație politică distinctă și un profil distinct al partidelor politice. Gândiți-vă la apariția Federației Social-Democrate sub Henry Hyndman în Londra, la ascensiunea social-democraților în Germania sub Wilhelm Liebknecht, August Bebel, Karl Kautsky și Eduard Bernstein, precum și la supremația lui Jean Jaurès în partidul francez, ca să nu mai vorbim de italieni, olandezi, belgieni, polonezi și, desigur, ruși.

De unde au venit? Aceasta a fost prima generație cu adevărat postreligioasă. Dacă te-ai întoarce cu o generație, ai ajunge în mijlocul dezbaterilor lui Darwin, al dezbaterilor creștin-socialiste sau al dezbaterilor religioase ale anilor romantici târzii. Unii dintre acești oameni vorbesc despre apariția lor ca ființe politice sau gânditoare, ca fiind scăldați în lumina clară a ceea ce Nietzsche ar fi numit moartea lui Dumnezeu. Nu este vorba doar despre faptul că ei nu cred; problema credinței nu mai este cel mai important lucru pentru ei. Fie că sunt evrei postreformați sau catolici francezi anticlericali sau protestanți social-democrați nepracticanți din Europa nordică, ei sunt eliberați de terminologia mai veche, pur morală, cu care a fost criticată nedreptatea socială. Mi se pare că altfel nu ați putea explica materialismul obsesiv al lui Gheorghi Plehanov și al rușilor sau al lui Jaurès și al stângii franceze dacă nu vedeți această cohortă ca pe o generație care a căutat, cu multă energie, să se gândească la societate ca la o serie de probleme seculare.

Dacă a existat o considerație transcendentală în politică, nu a fost sensul societății, ci mai degrabă scopurile ei. Aceasta a fost o schimbare subtilă, dar crucială. Putem vedea clar dacă facem un ocol în liberalismul englez. Ruptura liberală de credință a început evident în Iluminism, unde credința ca parte constitutivă a cadrului de gândire despre scopurile umane se evaporă pur și simplu. Dar există o a doua etapă, care este foarte importantă în Anglia (și Franța): prăbușirea credinței religioase reale în penultimul sfert al secolului al XIX-lea. Noii liberali, născuți în acel mediu, au recunoscut că lumea lor era o lume fără credință, o lume fără temeiuri. Așa că au încercat să se întemeieze pe noi moduri filosofice de gândire. Nietzsche atinge un aspect al acestui lucru când scrie că oamenii au nevoie de motive realiste pentru acțiuni morale și totuși nu le pot avea pentru că nu pot fi de acord asupra acestor motive. Ei nu au nici o bază pentru aceste motive – Dumnezeu fiind mort – și totuși fără ele nu au nici un temei pentru a acționa.

Astfel, Keynes, în My Early Beliefs, scrie despre entuziasmul său pentru G.E. Moore, filosoful de la Cambridge. Moore, mi se pare corect să spunem, este imaginea lui Nietzsche dacă acesta s-ar fi născut în Anglia. Nu există Dumnezeu, nu există o necesitate radicală în toate aspectele etice și totuși trebuie să venim cu reguli pentru a ne supune, chiar dacă acestea sunt

doar pentru elită. Deci această elită vorbește de la sine despre regulile propriului comportament și apoi despre motivele pe care le poate da lumii în general pentru a le urma. În Anglia, aceasta a produs o adaptare selectivă a eticii utilitare după John Stuart Mill: vom avea imperative etice kantiene, dar restul omenirii se va descurca cu motive utilitare pentru a le urma, pentru că acesta va fi darul nostru pentru lume.

Așa arată a Doua Internațională Marxistă. Este un set de reguli și norme neokantiene autoatribuite, despre ce este greșit și ce ar trebui să fie, dar cu o penumbră științifică pentru a explica – pentru ei înșiși și pentru alții – cum să ajungi de aici până acolo cu încrederea că Istoria este de partea ta. Strict vorbind, nu putem extrage din descrierea capitalismului lui Marx un motiv pentru care socialismul ar trebui (într-un sens moral) să se întâmple. Lenin a înțeles acest lucru, recunoscând că „etica" socialistă era un efect confuz al autorității religioase și un substitut al acesteia. Astăzi, desigur, o astfel de etică este cea mai mare parte din ceea ce a mai rămas din social-democrație, dar în zilele celei de-a Doua Internaționale a reprezentat o amenințare la adresa realismului istoric dur al socialismului.

Marxismul a exercitat o atracție anume nu numai pentru prima generație de critici educați, intelectuali, ci până în anii 1960. Marxismul, tindem să uităm, este o descriere incredibil de convingătoare a modului în care funcționează istoria și a motivelor pentru care funcționează. Este o promisiune reconfortantă pentru oricine să afle că Istoria este de partea sa, că progresul este în direcția sa. Această revendicare distinge marxismul în toate formele sale de alte produse radicale contemporane din acea vreme. Anarhiștii nu aveau nici o teorie reală despre cum funcționează sistemul; reformiștii nu aveau nici o poveste de spus despre transformarea radicală; liberalii nu aveau nici o explicație pentru furia pe care ar trebui să o simțim față de starea actuală a lucrurilor.

Sigur ai dreptate în legătură cu religia și mă întreb dacă ești de acord că evoluează în două moduri distincte și opuse.

Una este etica seculară: renașterea kantiană de la sfârșitul secolului al XIX-lea în ținuturile vorbitoare de limbă germană ca înlocuitor al religiei,

articulată cel mai bine în cea de-a Doua Internațională de austro-marxiștii din Viena în anii 1890 și 1900, pe care marxistul italian Antonio Gramsci a fost suficient de inteligent pentru a vedea că era necesar să fie organizată instituțional. Prin urmare, ideea lui Gramsci despre hegemonie: de fapt, intelectualii partidului trebuie să reproducă în mod conștient ierarhia bisericii, instituționalizând astfel reproducerea socială a eticii.

Dar mai există și escatologia: ideea mântuirii finale, întoarcerea omului la propria natură, toate aceste idei incredibil de motivante pentru care se pot face sacrificii în lumea laică – prioritatea sacrificiului este ideea lui Lenin, în esență. Și mi se pare că fiecare dintre aceste două concepte sunt înlocuitoare satisfăcătoare ale religiei, dar care te duc în locuri foarte diferite.

Asta e drept. Și ele apar cu diferite puteri în locuri diferite. Astfel, linia escatologică de raționament este foarte neatrăgătoare pentru protestanții scandinavi, de exemplu. Nu este suficient să spunem, așa cum o fac unii, despre comunism că nu avea cum să aibă succes în Scandinavia, deoarece social-democrația prinsese deja rădăcini adânci în electoratul dominant țărănesc-muncitoresc în locuri precum Suedia. E adevărat, dar nu e o explicație suficientă. În Scandinavia nu putea să existe niciodată – cu excepția unui scurt interval în Norvegia, printre pescarii neglijați – un electorat care să dorească totul sau nimic, care să se arunce cu totul pentru o idee, să impună o politică care să pună capăt tuturor celorlalte politici.

Nici nu a existat un avânt subliminal pentru organizarea neoreligioasă. Forma organizațională – noțiunea gramsciană de hegemonie, ideea că partidul trebuie să înlocuiască religia organizată, completată cu ierarhie, elită, liturghie și catehism – ne ajută într-un fel să explicăm de ce comunismul organizat după modelul leninist a avut mai mult succes în țările catolice sau ortodoxe decât în cele protestante. Comunismul va avea mai mult succes în Italia și Franța (și, o scurtă perioadă, în Spania) decât social-democrația.

Argumentul obișnuit despre țările catolice este că nu exista o forță de muncă substanțială capabilă să dezvolte sindicatul ca formă de organizare în

cadrul căreia un partid de stânga în masă ar fi putut lua formă. Dar acest lucru nu este chiar adevărat. A existat un număr foarte mare de muncitori industriali în Franța, care erau în diferite puncte destul de bine organizați. Doar că nu au fost organizați politic. Organizarea politică a clasei muncitoare din Centura Roșie a Parisului, de exemplu, a fost fără îndoială o realizare a comuniștilor; până atunci, sindicatele au avut foarte puțină influență, în mare măsură din cauza absenței oricărei legături organice cu un partid politic. Ele erau destul de suspicioase în privința socialismului tocmai din cauza ambițiilor sale organizaționale.

Dovezile contrare provin de la cazul englez. Acolo avem o mișcare a forței de muncă avansată, calificată, formată pe deplin până în 1870; începând cu anii 1880 – asta însemnând cam în același timp în care social-democrația se forma –, o forță de muncă necalificată suplimentară și din ce în ce mai semnificativă a apărut în orașele mai mari: turbulentă, dezavantajată și ușor de mobilizat. Rezultatul a fost o mișcare sindicală care se extinde rapid, mai mult sau mai puțin legal, de la începutul anilor 1880, ale cărei activități politice au fost canalizate într-un Comitet de Reprezentare a Muncii în 1900 și a devenit Partidul Laburist șase ani mai târziu, dominat și finanțat de liderii sindicali pentru restul secolului. Dar – în ciuda sau poate din cauza originilor disproporționat metodiste și disidente ale liderilor laburiști ai acelor ani – atât escatologia religioasă, cât și organizarea ecleziastică care caracteriza radicalismul continental au fost cu totul absente.

Nu face parte din secretul marxismului faptul că era surprinzător de compatibil cu tradițiile naționale locale ale politicii radicale?

Marxismul era structura profundă a gândirii radicale europene. Mai mult decât și-a dat el seama, Marx însuși a sintetizat multe tendințe de la începutul secolului al XIX-lea în critica socială și în teoria economică: el a fost, de exemplu, atât un pamfletar politic francez exemplar, cât și un comentator minor al economiei britanice clasice. Și astfel, acest student german al metafizicii hegeliene a lăsat moștenire stângii europene singura versiune a patrimoniului ei compatibilă cu tradițiile locale de furie radicală și oferind o poveste care le putea transcende.

În Anglia, de exemplu: economia morală a artizanului radical din secolul al XVIII-lea sau a fermierului dezmoștenit a alimentat direct marxismul, insistând asupra unei narațiuni axate pe creativitatea distructivă a capitalismului și pe rămășițele umane lăsate în urma lui. Aici, ca și în marxismul însuși, întâlnim povestea unei lumi pierdute pe care am putea încă să o recâștigăm. Desigur, versiunile mai vechi (și moralizate) – din penița lui Richard Cobbett, de exemplu – subliniază distrugerea, mai presus de toate coroziunea relațiilor umane; Marx, pe de altă parte, transformă această distrugere în avantaj prin viziunea sa asupra unei forme superioare de experiență umană care poate ieși din ruinele capitalismului.

Cel puțin în această privință, escatologia lui Marx nu este decât o completare a sentimentului profund de pierdere și de transformare pe care l-a adus industrializarea timpurie. Și astfel, fără să știe, Marx a furnizat un șablon cu care oamenii puteau reprezenta și vedea povestea pe care o spuneau de mai mult timp. Aceasta este o sursă a atracției marxismului. O descriere defectuoasă a modului de funcționare a capitalismului, completată de garantarea unor soluții de evadare viitoare – dintre care puține s-au produs –, nu ar fi putut, în sine, să capteze imaginația intelectualilor, a muncitorilor, a oportuniștilor politici și a activiștilor sociali de pe patru continente diferite vreme de peste un secol, dacă rădăcinile sentimentale nu ar fi fost deja prezente.

E magia lui Hegel, nu-i așa, Tony? Pentru că ceea ce Marx combină, în ceea ce spui tu, este o viziune esențială conservatoare, o viziune spirituală a trecutului, cu argumentul dialectic că ceea ce este rău pentru noi este de fapt bun pentru noi. Gândește-te la Engels scriind despre familie, de exemplu, dar și la ideea lui Marx despre natura speciei înainte de a fi coruptă de proprietate: aici aveți descrieri ale integrității umane și ale armoniei în trecutul preistoric sau nonistoric care te pun pe gânduri chiar și astăzi datorită intensității lor. Prin dialectica hegeliană, nostalgia este combinată cu capacitatea nu doar de a accepta, ci de a primi cu brațele deschise tot ceea ce distruge frumusețea trecutului. Puteți accepta orașul și puteți accepta fabrica: ambele reprezintă distrugerea creativă. Capitalismul poate părea că ne asuprește și poate părea să ne alieneze și cu siguranță ne sărăcește, dar are propria frumusețe și este o realizare obiectivă, pe care o

vom putea exploata mai târziu pe măsură ce ne întoarcem la noi înșine, la natura noastră.

Amintește-ți, acest lucru oferă marxistului un avantaj distinct în confruntările dialectice. Pentru liberali și pentru progresiștii care afirmă că totul merge spre bine, Marx oferă o narațiune puternică a suferinței și a pierderii, a deteriorării și a distrugerii. Față de conservatori, care ar fi de acord cu acest lucru și ar întări afirmația legată de superioritatea trecutului, Marx a fost desigur disprețuitor: aceste schimbări, oricât de neatrăgătoare pe termen mediu, sunt prețul necesar și, în orice caz, inevitabil pe care îl plătim pentru un viitor mai bun. Sunt ceea ce sunt, dar merită.

Atracția marxismului se leagă, de asemenea, atât de creştinism, cât şi de darwinism: ambele, în moduri diferite, depăşite de sentimentul filosofic şi politic în ultimii ani ai secolului al XIX-lea. Cred că ne îndreptăm spre a fi de acord că socialiştii le-au lăsat în urmă doar pentru a le reinventa în diferite moduri. Gândiți-vă la creştinism şi la semnificația pe care o atribuie suferinței lui Hristos: scopul ei ne este oferit pe acest pământ imperfect numai în măsura în care mântuirea aşteaptă în viața de apoi. În ceea ce privește popularizatorii lui Darwin (și vulgarizatorii săi, inclusiv Friedrich Engels): evoluția, au insistat ei, nu era doar compatibilă cu o viziune a schimbării politice, ci o accentua – speciile apar, ele concurează. Viața – ca natura – este destul de sângeroasă, roșie în dinți și în gheare, dar dispariția speciilor (nu mai puțin a claselor) are sens moral și științific. Aceasta duce la specii mai bune și, prin urmare, la sfârșitul zilei suntem unde suntem, iar lucrurile se dovedesc a fi mai bune.

Până la începutul secolului XX, versiunea lui Engels a fost de departe mai influentă. Engels a mai trăit 13 ani după Marx: suficient de mult pentru a implanta propriile lecturi în versiunea textelor marxiste populare. El a scris mai clar decât prietenul său. Și a avut norocul să scrie imediat după ce gândirea științifică populară a intrat în discursul politic și educațional mulțumită lui Herbert Spencer și altora. De exemplu, „Socialism: utopic și științific“ al lui Engels este inteligibil pentru orice om educat de 14 ani. Dar asta este, desigur, problema. Bowdlerizarea teoriei evolutive a secolului al

XIX-lea de către Engels l-a redus pe Darwin la o poveste de avertizare despre viața de zi cu zi. Marxismul era acum o poveste accesibilă despre orice: nu mai era o narațiune politică, o analiză economică sau chiar o critică socială, ci aproape o teorie a universului.

În formele sale originale, neoreligiozitatea lui Marx presupunea un telos, un punct final de la care întreaga poveste căpăta sens: știa unde se îndreaptă. În mâinile lui Engels, ea este îngustată într-o simplă ontologie: viața și istoria vin de unde vin și pleacă unde trebuie, dar dacă au un înțeles perceptibil, cu siguranță nu derivă din perspectivele lor de viitor. În acest sens, și în ciuda numeroaselor sale virtuți, Engels semăna cu Herbert Spencer: mecanicist, prea ambițios în afirmațiile sale, cu o viziune atotcuprinzătoare, sudând împreună din materiale prost asortate o poveste care putea fi aplicată la orice, de la istoria ceasurilor până la fiziologia degetelor. Această relatare universală s-a dovedit a fi extrem de utilă: era în același timp accesibilă tuturor și putea justifica autoritatea interpretativă exclusivă a unei elite clericale. Modelul distinctiv al partidului lui Lenin ar fi de neconceput fără ea. Dar tocmai din acest motiv îl putem învinovăți pe Engels pentru absurditățile materialismului dialectic.

Să revenim la ideea că marxismul are mai multă rezonanță în țările catolice decât în țările protestante din cauza anumitor tipuri de practici rituale care au de-a face cu modul în care cineva folosește limbajul și în ce condiții. Se poate construi un astfel de argument pentru iudaism și pentru angajamentul său în politica radicală?

Marxismul este o religie laică, pare evident. Dar ce religie urmează? Acest lucru nu este întotdeauna atât de clar. El cuprinde o mare parte din escatologia tradițională creștină: căderea omului, Mesia, suferința și răscumpărarea indirectă a umanității, mântuirea, înălțarea și așa mai departe. Iudaismul este acolo, dar mai puțin în substanță decât în stil. La Marx și la unii dintre cei mai interesanți marxiști de mai târziu (Rosa Luxemburg, poate, sau Léon Blum) – și fără îndoială în interminabilele dezbateri socialiste germane desfășurate în paginile lui Die Neue Zeit – putem discerne cu ușurință un fel de pilpul, autogratificarea jucăușă

dialectică din inima judecății rabinice și a moralizării și povestirilor tradiționale evreiești.

Gândiți-vă, dacă vreți, la istețimea pură a categoriilor: modul în care interpretările marxiste se pot inversa și se pot influența una pe alta, încât ceea ce există se dovedește a nu fi, iar ceea ce nu a existat se întoarce sub o altă formă. Distrugerea este creativă, în timp ce conservarea devine distructivă. Cel mare va fi mic, iar adevărurile prezente sunt sortite să piară ca iluzii trecute. Când menționez aceste aspecte destul de evidente ale intențiilor și ale moștenirii lui Marx, pentru oamenii care au studiat ei înșiși marxismul și chiar au scris despre acesta, ele devin adesea incomode. Nu foarte rar, ei sunt evrei și se simt incomodați punând accentul pe trecutul evreiesc al lui Marx, ca și cum cineva ar fi făcut aluzie la problemele familiale.

Îmi amintesc de scena din memoriile lui Jorge Semprún, Quel beau dimanche. După ce familia sa a fost expulzată din Spania, el, la vârsta de 20 de ani, a fost atras în Rezistența franceză și apoi arestat drept comunist. Trimis la Buchenwald, a fost luat sub aripa unui vechi comunist german – ceea ce explică fără îndoială supraviețuirea sa. La un moment dat, Semprún îi cere omului mai în vârstă să-i explice „dialectica“. Răspunsul vine: „C’est l’art et la manière de toujours retomber sur ses pattes, mon vieux“ – arta și tehnica de a ateriza mereu în picioare. Și așa este și în cazul retoricii rabinice: arta și tehnica – mai presus de toate arta – de a ateriza în picioare într-o poziție fermă de autoritate și de convingere. A fi marxist revoluționar însemna să faci o virtute din dezrădăcinarea ta, nu în ultimul rând din absența rădăcinilor religioase, în timp ce te agăți – chiar dacă doar pe jumătate știind – de un stil de raționament care ar fi fost foarte familiar fiecărui elev evreu.

Oamenii uită că socialiștii evrei au fost mai devreme și mai bine organizați decât alții în Imperiul Rus. Bund, de fapt, precedă și umbrește, mai mult timp, încercările de a crea un partid rus. Într-adevăr, pentru a-și defini propria poziție, Lenin a trebuit să-și separe adepții de Bund – o separare mai importantă decât cea mai cunoscută dintre bolșevici și menșevici.

Cum îl vezi pe Lenin operând în această generație, în acest mediu, în cea de-a Doua Internațională?

Rușii erau o prezență destul de incomodă în cea de-a Doua Internațională, care era o colecție de partide marxiste, în general, mai bine integrate în sistemele politice naționale decât ar fi putut fi radicalii ruși în autocrația țaristă. Chestiunile legate de participarea la guvernele burgheze, problema dominantă a Internaționalei în ajunul Primului Război Mondial, nu erau de interes pentru supușii unui imperiu autocratic.

Marxiștii ruși au fost ei înșiși profund divizați între majoritatea social-democrată materialistă, în stil german – exemplificată de bătrânul Plehanov –, și o minoritate radicală activistă condusă de tânărul Lenin. Aceasta este, dacă ne gândim, o diviziune convențională și familiară între oponenții tuturor societăților autoritare: între cei care sunt dispuși să crediteze buna-credință a reformelor nesemnificative ale unui conducător autoritar și cei pentru care astfel de reforme reprezintă cel mai mare pericol dintre toate – slăbind și divizând forțele care caută o schimbare mai radicală.

Preluând din marxism, Lenin a reinterpretat, revizuit și astfel a reînviat tradiția rusească locală a revoluției. În generația anterioară, slavofilii revoluționari întreținuseră gândul plăcut că exista o poveste rusă distinctă și o traiectorie distinctă rusă pentru orice acțiune radicală din acea țară. Unii dintre ei au acceptat terorismul ca o modalitate de a păstra virtuțile distincte ale societății ruse, în timp ce subminau autocrația. Deși Lenin era iritat de îndelungata moștenire rusă de activism, revoluție prin acțiune, nihilism, asasinate etc., el a insistat să păstreze accentul acesteia pentru acțiunea voluntaristă. Dar voluntarismul său era înconjurat de o viziune marxistă a viitoarelor revoluții.

Însă Lenin nu a fost mai puțin disprețuitor față de social-democrații ruși care împărtășeau dezgustul său față de violența inutilă. În tradiția rusă, adversarii slavofililor erau occidentalizatorii, care credeau în esență că problema Rusiei era înapoierea ei. Rusia nu avea virtuți distincte; scopul rușilor trebuia să fie de a duce țara pe calea dezvoltării deja stabilită de țările din Europa Occidentală. Occidentalii au preluat, de asemenea, marxismul, deducând de la Marx și de la evoluționiștii politici că orice s-ar

fi întâmplat și ar fi urmat să se întâmple în Occident, s-ar fi produs mai întâi acolo și într-o formă mai pură. Capitalismul, mișcarea muncitorească și revoluția socialistă vor fi toate experimentate în țările avansate, în primul rând; în forma lor rusească, ele ar putea veni mai lent și mai târziu, dar merita să fie așteptate – o atitudine care a stârnit în Lenin niveluri maxime de dispreț retoric. Astfel, liderul bolșevic a reușit să combine o analiză occidentală cu radicalismul tradițional rusesc.

Acest aspect era văzut drept dovada unei adevărate genialități teoretice, dar eu nu sunt atât de sigur. Lenin a fost un tactician superb și nu mult mai mult, dar în cea de-a Doua Internațională nu puteai fi important decât dacă aveai o poziție teoretică și astfel Lenin s-a prezentat și a fost promovat de admiratorii săi drept un dialectician marxist de geniu.

Mă întreb dacă succesul lui Lenin nu are, de asemenea, de-a face cu o anumită temeritate despre viitor. Lenin îl trata pe Marx ca pe un determinist, un om de știință al istoriei. Marxiștii mai inteligenți ai epocii – Gramsci, Antonio Labriola, Stanisław Brzozowski și György Lukács – au refuzat să urmeze exemplul (deși Lukács s-a răzgândit mai târziu). Dar, în acest sens, Lenin a fost lectura dominantă, după Engels.

Apoi Lenin a decis că „oamenilor de știință ai istoriei" li se permite nu doar să observe experimentul, ci să intervină în el, să împingă lucrurile. La urma urmei, dacă știm care sunt rezultatele în avans, de ce să nu ajungem acolo mai repede, mai ales dacă rezultatele sunt atât de mult dorite. Dar apoi credința în marea idee îți oferă încredere în sensul prezent al faptelor mici, banale și lipsite de farmec.

Aceasta, la rândul său, a fost în dezavantajul formelor kantiene de marxism, încă răspândite în acei ani: încercările de a oferi marxismului propria etică, autosuficientă. Pentru Lenin, etica este retroactiv instrumentală. Mici minciuni, mici înșelăciuni, trădări nesemnificative și disimulări trecătoare vor avea sens în lumina rezultatelor ulterioare și vor fi acceptabile din punct de vedere moral de către ei. Și ceea ce este adevărat pentru lucrurile mici sfârșește prin a se aplica și la cele mari.

Nici măcar nu trebuie să fii încrezător în viitor. Întrebarea este dacă, în principiu, sunteți de acord să permiteți deschiderea contului în numele viitorului sau dacă sunteți de părere că ar trebui închise conturile la sfârșitul fiecărei zile.

O altă distincție a consecințelor se referă la cei care fac calcule dependente de viitor în nume propriu sau în numele altora, precum și la cei care fac astfel de calcule și se simt liberi să le impună altora. Una e să spun că sunt dispus să sufăr acum pentru un viitor necunoscut, dar posibil mai bun. Este cu totul altceva să accepți suferința altora în numele aceleiași ipoteze neverificabile. După părerea mea, acesta este păcatul intelectual al secolului: să judece soarta altora în numele viitorului lor, așa cum îl văd ei, un viitor în care s-ar putea să nu ai nici o investiție, dar în legătură cu care revendici informații exclusive și perfecte.

Există cel puțin două modalități de raționament din prezent până în viitor. Unul este să începem de la o imagine a viitorului și apoi să ne întoarcem în prezent, iar apoi să spunem că cineva știe care trebuie să fie etapele. O alta este să începem cu prezentul și apoi să spunem, nu ar fi doar un pic mai bine dacă viitorul apropiat ar fi oarecum similar prezentului, dar îmbunătățit într-un anumit fel. Și asta pare să permită o distincție între planificarea politicilor și revoluția comunistă.

Sunt de acord că această distincție este semnificativă. Dar te lovești de un mic impediment istoric: ambele moduri de a gândi politica publică își au rădăcinile într-un singur proiect iluminist.

Să luăm cazul unui liberal clasic din secolul al XIX-lea ca David Lloyd George. Proiectele sale inovatoare de impozitare, precum polițele naționale de asigurare pe care le-a introdus în guvernele liberale din 1906 până în 1911, implică un anumit set de ipoteze neinterogate: anumite tipuri de acțiuni actuale pot genera în mod rezonabil rezultate dorite, chiar și în ciuda costurilor pe termen scurt sau a nepopularității politice. Astfel, chiar și Lloyd George se regăsește, așa cum trebuie orice reformator coerent,

afirmând implicit că acțiunile sale actuale sunt și pot fi justificate doar de beneficii viitoare pe care oamenii ar fi proști să le respingă.

În acest sens, nu există o prăpastie epistemologică profundă care să separe socialismul (sau cel puțin social-democrația) de liberalism. Ambele, cu toate acestea, sunt destul de diferite de o politică publică bazată obsesiv pe dispozitive de planificare calculate matematic. Acestea din urmă se justifică doar în măsura în care pot pretinde cunoașterea perfectă sau aproape perfectă a rezultatelor viitoare (ca să nu mai vorbim de informațiile actuale). Din moment ce nici informațiile prezente, nici viitoare – fie despre economie sau orice altceva – nu ne sunt niciodată garantate în formă perfectă, planificarea este în mod inerent iluzorie și, cu cât este mai atotcuprinzător planul, cu atât mai dezgustătoare sunt revendicările sale (multe asemenea se pot spune despre noțiunea de piețe perfecte sau eficiente, dar rar se întâmplă).

Dar, în timp ce liberalismul sau social-democrația nu se ridică sau se prăbușesc ca urmare a succesului revendicărilor privind viitorul, comunismul o face. De aceea cred că prăbușirea social-democrației ca model, ca idee, ca o mare narațiune, în urma dispariției comunismului, este nedreaptă și nefericită. Este, de asemenea, o veste proastă pentru liberali, deoarece orice se poate spune împotriva modalităților social-democrate de concepere a afacerilor publice poate fi, de asemenea, spus împotriva liberalilor.

Permite-mi să mă aventurez în separarea epistemologică a liberalismului de marxism. Liberalismul începe cu ipoteze optimiste despre natura umană, dar în practică este ușor să aluneci pe o pantă, unde se învață că trebuie să fii un pic mai pesimist, care necesită mai multă intervenție, un pic mai multă detașare, un pic mai mult elitism și așa mai departe. Și aceasta este, de fapt, istoria liberalismului, cel puțin a noului liberalism de la începutul secolului XX, cu acceptarea intervenției statului.

În timp ce liberalismul își asumă un optimism față de natura umană care se erodează puțin cu experiența, marxismul, datorită moștenirii sale hegeliene, presupune cel puțin un fapt necontingent: alienarea noastră.

Vederea marxistă face ceva de felul următor: natura noastră este destul de rea, dar ar putea fi destul de bună. Sursa atât a condiției, cât și a posibilității este proprietatea privată, o variabilă contingentă. Pe scurt, schimbarea este cu adevărat la dispoziția noastră și într-o formă izbitoare: odată cu revoluția se termină nu numai regimul proprietății, ci și, prin urmare, regimul nedreptății, al singurătății și al vieților prost trăite. Deoarece un astfel de viitor este la dispoziția noastră, natura însăși devine fungibilă – sau, mai degrabă, condiția noastră actuală nesatisfăcătoare devine nenaturală. În lumina unei astfel de viziuni, aproape orice pas radical și atitudine autoritară devin imaginabile și chiar de dorit – o concluzie pe care un liberal pur și simplu nu o poate lua în calcul.

Uite, această prăpastie epistemologică și morală nu separă liberalii de marxiști atât de mult cât îi împarte pe marxiști între ei. Astfel, dacă examinăm ultimii 130 de ani, vedem că cea mai importantă linie a fost cea care separa marxiștii care au fost atrași de cea mai extremă versiune a acestei povești (mai ales în tinerețe), dar care în cele din urmă nu au acceptat implicațiile sale – și astfel premisele sale – și cei pentru care a rămas credibil până la capăt, cu consecințe și toate cele. Noțiunea că totul este sau altfel nu este – că totul este fie un lucru, fie altul, dar nu poate fi atât în același timp, că, dacă ceva (de exemplu, tortura) este rău, nu poate fi redat dialectic ca fiind bun în virtutea rezultatelor sale: acesta este și întotdeauna a fost un gând nemarxist și a fost criticat corespunzător, după cum știi, ca „revizionism“. Pe bună dreptate, pentru că un astfel de empirism epistemologic își are rădăcinile în gândirea politică liberală și reprezintă – întotdeauna a reprezentat – o ruptură clară față de stilul religios de raționament care stă la baza atracției marxismului.

Cu toate acestea, în cea mai mare parte a secolului trecut, mulți social-democrați care ar fi fost îngroziți să se gândească la ei înșiși ca la altceva decât marxiști – cu atât mai puțin ca „liberali“ – nu au putut face ultima mișcare către utilitarism retroactiv. În cele mai multe cazuri, au avut norocul să evite alegerea. În Scandinavia, aderarea la putere a fost deschisă social-democraților fără a fi nevoie să răstoarne sau să reprime autoritățile existente. În Germania, cei care nu au fost dispuși să facă compromisuri cu

constrângerile constituționale sau morale au ieșit din consensul social-democratic.

În Franța, întrebarea a fost irelevantă date fiind compromisurile impuse de politica republicană, iar în Anglia a fost redundantă ca urmare a marginalității stângii radicale. Paradoxal, în toate aceste țări, marxiștii autodeclarați continuau să își spună povești: ei puteau persista în credința că narațiunea istorică marxistă le influența acțiunile, fără a se confrunta cu implicațiile luării acestei afirmații în serios.

Dar în alte locuri – dintre care Rusia a fost prima și a fost exemplară – accesul la putere a fost într-adevăr deschis marxiștilor tocmai datorită revendicărilor fără compromisuri asupra istoriei și a altor oameni. Și astfel, după revoluția bolșevică din 1917, a existat o schismă tăioasă și de durată între cei care nu au digerat consecințele umane ale propriilor teorii și cei pentru care aceleași consecințe erau urâte exact așa cum credeau că vor fi și cu atât mai convingători din acest motiv: este foarte greu; trebuie să facem alegeri dificile; nu avem de ales decât să facem lucruri rele; aceasta este o revoluție; dacă suntem în afacerea cu omlete, nu este momentul să cocoloșim ouăle. Cu alte cuvinte, aceasta este o ruptură cu trecutul și cu dușmanii noștri, justificată și explicată printr-o logică atotcuprinzătoare a transformării umane. Marxiștii pentru care toate acestea sugerau o simplă represiune au fost acuzați (nu în totalitate nerezonabil) de faptul că nu au înțeles implicațiile propriei doctrine și au fost aruncați la coșul de gunoi al istoriei.

Ceea ce mi se pare atractiv la Karl Kautsky, omul care – până în 1917 – a fost autoritatea intelectuală a Europei socialiste, este că, atunci când izbucnește Revoluția Rusă, el nu se oprește pur și simplu să gândească și să accepte consecințele. În schimb, ca și alți intelectuali marxiști mai puțin proeminenți, el supune acțiunile lui Lenin în grila unei analize marxiste obișnuite și îndelungate. Spre deosebire de alți lideri socialiști, el nu poate decide pur și simplu să creadă că revoluția bolșevică a fost marxistă deoarece Lenin a spus acest lucru.

Așa este. Karl Kautsky și Eduard Bernstein – care până în 1917 au fost în contradicție cu privire la certurile dezbinătoare referitoare la revizionism

care au caracterizat dezbaterile socialiste germane de dinainte de război – nu au putut digera, nici unul dintre ei, implicațiile acțiunilor ruse pentru gândirea marxistă critică (probabil merită menționat aici că fiecare în felul său a fost mai aproape de Engels și, prin urmare, de marxismul convențional, în anii anteriori, decât oricine altcineva).

Rosa Luxemburg, care i-a criticat pe Kautsky și pe Bernstein deopotrivă pentru răspunsul lor în surdină la urgența ei radicală, a fost un caz diferit. Ea era cel puțin la fel de conștientă de neajunsurile leninismului – într-adevăr, critica ei față de bolșevici era probabil cea mai riguroasă din punct de vedere intelectual dintre toate –, dar spre deosebire de colegii ei germani, a continuat să insiste asupra posibilității și a necesității unei rupturi radicale cu trecutul: dar în termeni foarte diferiți de cei stabiliți de Lenin.

Credința în posibilitatea unei astfel de rupturi pare să fie centrală, chiar și până în 1917, mai ales la sfârșitul lui 1917.

Prin analogie cu o viziune religioasă creștină modernă sau medievală a lumii, ceea ce contează cu adevărat este mântuirea ta. Dacă sunt credincios, ar trebui să-mi pese mai mult de sufletul tău muritor decât ar trebui să-mi pese de preferințele tale, ar trebui să încerc să te salvez. Chiar dacă asta înseamnă să te torturez, chiar dacă asta înseamnă, în cele din urmă, să te ucid; dacă ți-aș fi putut salva sufletul, aș fi făcut nu numai ceea ce trebuie, ci și ceea ce este evident că ar fi trebuit să fac.

Acesta este un stil de raționament de care liberalismul se separă. Adică este nevoie ca scopurile oamenilor să transpară individual și ele să fie empiric perceptibile pentru alții și să-i lege. Hegelianismul a fost cel care a introdus în gândirea lui Marx distincția dintre scop și semnificația profundă a lucrurilor – și de acolo în înțelegerea leninistă (așa cum era ea) a moștenirii marxiste.

Astfel, scopurile finale ale istoriei – atinse și înțelese în lumina revoluției – au devenit omoloage cu sufletul nemuritor: să fie salvate cu orice preț.

Aceasta, atunci, a fost mai mult decât credință sau convingere într-un sens banal. Timp de decenii, a atribuit „revoluției“ un mister și un înțeles care putea și a reușit să justifice toate sacrificiile – în special cele ale altora și cu cât mai sângeroase cu atât mai bine.

Pentru a înțelege de ce atât de mulți oameni s-au legat de leninism și de Uniunea Sovietică după Revoluția din 1917, trebuie să te gândești la comunitate și la cadru istoric, precum și la credință. Mirajul comunist este mult mai cuprinzător decât simpla democrație socială – democrație cu statul bunăstării atașat. Ambițiile sale înalte au atras oameni care gândeau în termeni holiști istoria și care au generalizat până la punctul de abstracție relația dintre obiectivele sociale și angajamentul individual. Nimeni nu a vorbit vreodată despre cum zeul democrației sociale eșuează pentru ei. Dar zeul eșecului comunismului este o poveste mult mai amplă – și este, desigur, tocmai despre pierderea credinței.

Da, e ca și cum după Revoluția Rusă din 1917 bolșevicii au monopolizat misticismul. De ce credința a venit atât de ușor la tovarășii de călătorie, la cei care s-au identificat cu Uniunea Sovietică în timpul momentelor sale cele mai sângeroase?

Povestea Uniunii Sovietice, pentru cei care au crezut în ea, fie comuniști, fie tovarăși de drum progresiști, nu a fost de fapt legată de ceea ce au văzut. A întreba de ce oamenii care au mers acolo nu au văzut adevărul este inutil. Majoritatea oamenilor care au înțeles ce se întâmplă în Uniunea Sovietică nu au trebuit să meargă acolo pentru a vedea. În timp ce aceia care au mers în Uniunea Sovietică din postura de credincioși adevărați s-au întors, de obicei, în aceeași stare (André Gide a fost o excepție celebră și rară).

În orice caz, genul de adevăr pe care un credincios îl căuta nu era testabil prin referire la dovezi contemporane, ci doar la rezultate viitoare. A fost întotdeauna despre a crede într-o omletă viitoare care ar justifica un număr infinit de ouă sparte în prezent. Dacă ai fi încetat să mai crezi, atunci nu ai fi abandonat pur și simplu o serie de date sociale pe care aparent le

interpretaseși greșit până atunci; ai fi abandonat o poveste care putea justifica orice date, atât timp cât succesul din viitor era garantat.

Comunismul a oferit, de asemenea, un sentiment intens de comunitate cu tovarășii de credință. În primul volum al memoriilor sale, poetul francez Claude Roy își amintește fascismul său din tinerețe. Cartea se numește Moi. Dar al doilea volum, care se ocupă de anii săi comuniști, este în mod semnificativ intitulat Nous. Este simptomatic. Gânditorii comuniști se simțeau parte dintr-o comunitate de intelectuali, care le dădea nu numai sentimentul că fac ceea ce trebuie, ci și că se îndreptau spre istorie. „Noi“ o făceam, nu doar „eu“. Acest lucru a însemnat depășirea noțiunii mulțimii singuratice și a plasat individul comunist în centrul nu doar al unui proiect istoric, ci al unui proces colectiv.

Și este interesant cât de des memoriile celor deziluzionați sunt exprimate ca pierderi ale comunității, precum și ca pierderi ale credinței. Lucrul greu nu era să nu-ți deschizi ochii la ceea ce făcea Stalin, ci să te desparți de ceilalți oameni care credeau în comunism împreună cu tine. Astfel, această combinație de credință și atracțiile foarte importante ale credinței comune au dat comunismului ceva cu care nici o altă mișcare politică nu se putea lăuda.

Desigur, diferite grupuri de gânditori au fost atrase de comunism din diferite motive. O generație născută în jurul anului 1905, cu oameni precum Arthur Koestler, a fost atrasă de leninism în primii ani și dezamăgită cel mai târziu de procesele-spectacol ale lui Stalin din 1936 sau de Pactul Ribbentrop-Molotov din 1939. Această generație este astfel destul de diferită de cei care au fost seduși de imaginea victorioasei Armate Roșii în al Doilea Război Mondial, de eroismul de rezistență al partidelor comuniste (reale și imaginare) și de sentimentul că, dacă America ar fi fost alternativa, iar America reprezenta capitalismul în cea mai crasă încarnare a acestuia, atunci comunismul era o alegere ușoară.

Această generație ulterioară a tins să aibă primele deziluzii în 1956, ca urmare a invaziei sovietice în Ungaria. În timp ce pentru generația anterioară de comuniști a fost eșecul social-democrației și alegerea aparent inexorabilă între fascism și comunism care au contat cel mai mult, până în anii 1940 și 1950, alegerile păreau destul de diferite – chiar dacă Stalin a

încercat din greu să prezinte Războiul Rece ca pe o opțiune similară. Și astfel, tovarășii de călătorie – simpatizanți ai comunismului, dar nu chiar dedicați să i se alăture – contează mai mult în povestea de mai târziu decât în cea interbelică, când problema importantă era dacă și când oamenii încetau să mai fie comuniști și deveneau… foști comuniști.

Momentul în care cineva devine membru al partidului comunist sau cineva își declară asocierea cu comunismul este foarte important din punct de vedere biografic. Există un fel de capcană temporală dublă: din acel moment, revoluția se retrage în fața ta, ca un curcubeu. Vrei să continui să o urmărești. Între timp, în spatele tău este acel moment din tinerețe în care ai făcut acea alegere – și cu ea, probabil, ți-ai făcut mulți prieteni buni sau ai găsit tot felul de iubiți. Și cred că oamenilor li s-a părut foarte greu să se desprindă de acele persoane, de acel moment.

Încă o dată, gândește-te la memoriile lui Eric Hobsbawm. Există acest sentiment că toată viața lui și aliențele sale inexplicabile pot fi legate de ultimul an al Republicii de la Weimar în Germania. În 1932, el locuia la Berlin, avea 15 ani, vedea democrația germană fărâmițându-se, și s-a alăturat Partidului Comunist, simțind clar că acesta era marele punct de cotitură al secolului și că făcea o alegere în momentul în care erai obligat să alegi. Această alegere nu numai că i-a influențat restul vieții, dar a dat o motivație și un sens pentru tot ce a fost înainte. Mulți dintre cei care au făcut aceeași alegere, dar apoi au respins-o ani mai târziu, nu mai reușeau să explice exact ce anume oferea sens vieții lor – în afară de angajamentul de a scrie și de a vorbi împotriva acțiunilor lor din trecut.

Dacă te gândești la foști credincioși, cum ar fi Ignazio Silone, Whittaker Chambers sau Manès Sperber, vei vedea două tipuri de subtonuri emoționale: încercarea de a exprima pierderea credinței și încercarea de a raționaliza credința care fusese odată. Pierderea credinței, desigur, nu este nici pe departe la fel de atrăgătoare precum credința; așa că, deși poate fi rațional să te îndepărtezi, pierzi mai mult decât câștigi. Un exemplu interesant de raționalizare este Annie Kriegel, specialista franceză în istorie care a fost mai întâi stalinistă și apoi anticomunistă. Memoriile ei sunt intitulate Ce que j'ai cru comprendre (Ceea ce am crezut că am înțeles).

Memoriile lui Sidney Hook, Out of Step (Ieșit din ritm), sunt, de asemenea, o serie de încercări de a explica de ce „am crezut că am înțeles lucrurile clar atunci“. Trecutul unei iluzii, a lui François Furet, este același lucru, dar sub masca unei istorii a secolului XX. Acesta este un mod de a afirma că alegerile „mele“ anterioare nu au fost atât de mult o chestiune de credință, cât o chestiune de răspunsuri rezonabile la o anumită situație. Prin urmare, este o modalitate de a fi mândru, atât de alegerea de a fi comunist, cât și de alegerea de a înceta să mai fiu comunist.

Există un exemplu frumos de hiperraționalizare la Furet, care ne spune că, în 1947, a citit cartea Întuneric la amiază a lui Koestler. Departe de a fi convins de relatarea lui Koestler despre teroarea din Uniunea Sovietică că nu ar fi trebuit să devină comunist, tânărul Furet a fost impresionat de raționalitatea atât a interogatorului, cât și a celui interogat în timpul proceselor-spectacol staliniste.

Să ne amintim însă că Koestler nu s-a eliberat de farmecul dialecticii când a scris romanul. Ceea ce a vrut Koestler să arate a fost de ce atât de mulți oameni au fost seduși de aceste moduri de gândire. Dar o parte din motivul pentru care romanul funcționează atât de bine este pentru că el însuși este încă un pic sedus.

Din acest motiv Întuneric la amiază este o bună relatare din interior, despre cum oamenii au fost atrași de comunism. Dar nu este o relatare bună despre ceea ce a fost într-adevăr Marea Teroare, nu spune nimic despre sutele de mii de muncitori și de țărani care au fost împușcați în 1937 și 1938.

În povestea lui Koestler – și el împărtășește acest lucru cu Hobsbawm –, băieții buni și băieții răi sunt toți comuniști. În primul rând, toate victimele – cu siguranță toate victimele care contează – sunt comuniști. Mai mult decât atât, „făptașii“ sunt staliniști care abuzează de comunismul „bun“ pentru propriile scopuri și apoi exploatează legea sau puterea lor de a condamna comuniștii cu care nu sunt de acord sau pe care doresc să-i

îndepărteze. După cum observi, acesta nu este cel mai important aspect al istoriei sovietice din acei ani; și, bineînțeles, nu face dreptate Marii Terori. Dar pentru intelectuali a fost ceea ce conta.

Ceea ce a contat cu adevărat pentru intelectuali era un mediu: oameni pe care îi cunoșteai – sau oameni care erau ca oamenii pe care îi cunoșteai – și lucrurile care li s-au întâmplat. Dincolo de acest mediu erau țăranii colectivizați care și-au pierdut pământul și au murit de foame cu milioanele la începutul anilor 1930 și apoi au fost împușcați cu sutele de mii spre finalul deceniului.

Există un eseu minunat al lui Koestler în The Trail of the Dinosaur, intitulat „Micile flirturi din Saint-Germain-des-Prés“. El scrie despre tovarășii de drum și despre comuniștii francezi ca voyeuriști, privind printr-o gaură în zid spre istorie, fără a fi nevoiți să o experimenteze ei înșiși. Victimele comunismului ar putea fi redescrise (și adesea au fost) fără probleme ca victime nu ale oamenilor, ci ale istoriei. Comunismul a trecut astfel ca spiritul lui Hegel, înfăptuind istoria în țări în care istoria nu reușise să se înfăptuiască pe sine. De la o astfel de distanță se pot aduce argumente despre costurile și beneficiile istoriei: dar costurile sunt suportate de altcineva, iar beneficiile pot fi orice vrei să-ți imaginezi.

Într-un sens, acest lucru este mai degrabă ca dezbaterile despre Revoluția industrială pe care le-am studiat la King’s College când eram student: poate că a avut rezultate umane groaznice pe termen scurt, dar a fost atât necesară, cât și benefică. Transformarea a fost necesară pentru că fără industrializare nu ar fi fost generată bogăția necesară pentru a depăși impedimentele malthusiene în societățile agrare; și a fost benefică pentru că, pe termen lung, nivelul de trai al tuturor a crescut.

Argumentul seamănă astfel cu cazul propus de apologeții occidentali ai comunismului (în acele ocazii în care au recunoscut amploarea crimelor sale). Diferența este, desigur, că nimeni nu stătea la Londra în 1833, planificând Revoluția industrială și hotărând că, indiferent de costurile ei, să le impună altora de dragul beneficiilor pe termen lung.

Acest punct de vedere este rezumat în poemul insuportabil al lui Bertolt Brecht, admirat de atât de mulți oameni: „Chiar și ura față de mizerie/Face sprâncenele să înghețe. Chiar și furia împotriva răului/Face vocea să fie aspră. Vai, noi/Cei care am vrut să construim temelia bunătății/Nu am putut fi noi înșine buni.“ Pe scurt, pentru a justifica crimele actuale trebuie să ne concentrăm cu fermitate asupra câștigurilor viitoare. Dar facem bine să ținem cont de faptul că, în astfel de situații, costurile sunt întotdeauna atribuite altora și, de obicei, unei alte epoci și unui alt loc.

Mi se pare un exercițiu de romantism politic aplicat. Îl vedem în cazuri similare în altă parte a secolului XX. Într-o lume în care mulți oameni – intelectuali mai presus de toate – nu mai cred în viața de apoi, moartea trebuie să dobândească o semnificație alternativă. Trebuie să existe un motiv pentru aceasta; trebuie să înainteze istoria: Dumnezeu este mort, să trăiască moartea.

Toate acestea ar fi fost mult mai greu de imaginat în absența Primului Război Mondial și a cultului morții și violenței la care a dat naștere. Ceea ce intelectualii comuniști și omologii lor fasciști aveau în comun în anii de după 1917 a fost o atracție profundă pentru lupta pe viață și pe moarte și pentru rezultatele sale sociale sau estetice benefice. Intelectualii fasciști, în special, au făcut din moarte imediat justificarea și atracția războiului și a violenței civile: din acest haos urma să se nască un om mai bun și o lume mai bună.

Înainte de a începe să ne felicităm pentru că ne-am luat „rămas-bun de la toate acestea“, să ne amintim că această sensibilitate romantică nu este în nici un caz rămasă în urma noastră. Îmi amintesc foarte bine răspunsul Condoleezzei Rice, atunci secretar de stat american sub președintele George W. Bush, la al doilea război libanez din 2006. Comentând invazia israeliană din sudul Libanului și amploarea suferinței civile căreia îi dăduse naștere, ea a afirmat cu încredere că acestea sunt „durerile nașterii unui nou Orient Mijlociu“. Și îmi amintesc că mă gândeam atunci că mai auzisem asta. Știi ce vreau să spun: încă o dată, chinurile altor oameni sunt justificate ca modul Istoriei de a oferi o lume nouă, în acest fel atribuind sens unor evenimente care altfel ar fi de neiertat și inexplicabile. Dacă un secretar de

stat american conservator poate recurge la un astfel de jargon în secolul XXI, de ce intelectualii europeni nu ar fi invocat justificări similare cu jumătate de secol înainte?

Să ne întoarcem, atunci, la Eric Hobsbawm pentru un minut. Cum se poate ca cineva care a făcut o astfel de greșeală, și nu a corectat-o niciodată, să devină cu trecerea timpului unul dintre cei mai importanți analiști ai secolului? Iar cazul lui nu este unic.

Răspunsul la această întrebare, cred, este destul de revelator. Nu am pierdut niciodată acest sens că – așa cum ar insista Hobsbawm însuși – nu putem aprecia pe deplin forma secolului XX dacă nu am împărtășit iluziile sale – și iluzia comunistă în special. În acest moment, istoricul vieții intelectuale din secolul XX intră într-un teritoriu, în esență, de nerezolvat. Tipurile de alegeri pe care oamenii le-au făcut în anii 1930 (și motivele pentru care le-au făcut) sunt inteligibile pentru noi. Acest lucru este adevărat chiar dacă nu ne putem imagina că am fi făcut aceleași alegeri și chiar dacă știm foarte bine că, 20 de ani mai târziu, mulți dintre aceiași oameni vor regreta alegerea lor sau o vor reinterpreta într-o lumină favorabilă: greșeală tinerească, povara vremurilor sau orice altceva.

Fiind comunist, are o înțelegere directă, știe cum a fost, a fost legat de lucruri ce păreau a fi principalele probleme ale epocii și are acea materie primă cu care să lucreze. Acest lucru îi dă un avantaj ca istoric, pentru că înțelegerea nemediată e ceva ce ne dorim cu toții. Cu toate acestea, în cazul în care afirmația este că există avantaje intelectuale în a fi un stalinist, se pare că rezultă din aceasta că s-ar dori, de asemenea, din punct de vedere pur metodologic, să fi fost și un fost nazist.

Alegerea făcută de germani importanți în 1933 de a-i primi cu brațele deschise pe naziști – și de a accepta ofertele lor, numirea lor în poziții înalte cu prețul complicității și al tăcerii lor: acest lucru nu este inteligibil pentru noi astăzi decât ca un act de lașitate umană. Și, prin urmare, rămâne problematic în retrospectivă și suntem cu totul reticenți în a permite ca

„greșelile tinerești“ sau „povara vremurilor“ să fie invocate drept circumstanțe atenuante. Suntem, pe scurt, destul de neiertători față de un fel de greșeli politice din trecut, dar toleranți și chiar înțelegători față de altele. Acest lucru poate părea inconsecvent și chiar incoerent, dar există o anumită logică.

Nu văd nici un beneficiu pentru înțelegerea noastră a istoriei secolului XX dacă ne punem în mintea celor care au formulat sau au propagat politicile naziste (un motiv pentru care nu împărtășesc adulația contemporană față de cartea lui Jonathan Littell, Les Bienveillantes-Binevoitoarele). Pur și simplu nu mă pot gândi la un singur intelectual nazist al cărui raționament poate fi utilizat ca o relatare istorică interesantă despre gândirea secolului XX.

În schimb, mă pot gândi la o serie de motive de a citi cu atenție – dacă nu cu înțelegere – scrierile dezagreabile ale unor intelectuali fasciști români și italieni. Nu vreau să spun că fascismul în forma sa nongermană a fost cumva mai tolerabil, mai digerabil pentru noi, deoarece în cele din urmă nu a fost vorba despre genocid, despre distrugerea în masă a popoarelor etc. Vreau să spun că alte fascisme au funcționat într-un cadru evident de resentimente naționaliste sau nedreptăți geografice care au fost nu numai inteligibile, dar care au avut și au încă o aplicabilitate mai largă dacă dorim să înțelegem lumea din jurul nostru.

Cu toate acestea, cea mai mare parte a ceea ce intelectualii germani din epoca nazistă spuneau – când vorbeau ca naziști sau simpatizanți naziști – se aplica în mod unic în cazul german. Într-adevăr, nazismul – la fel ca tradițiile naționale romantice și postromantice din care s-a inspirat – era parazitar pe un set de afirmații despre ceea ce îi făcea pe germani unici. Mulți dintre intelectualii fasciști români, italieni sau spanioli au crezut, o mare parte din timp, că foloseau adevăruri și categorii universale. Chiar și la nivelul cel mai narcisist al patriotismului, intelectualii fasciști francezi precum Robert Brasillach sau Drieu la Rochelle se imaginau cu tandrețe ca având o relevanță și un interes mult dincolo de granițele Franței. În acest sens cel puțin, ei sunt comparabili cu omologii lor comuniști: și ei propun o poveste a modernității și a nemulțumirilor față de aceasta. Avem, în consecință, ceva de învățat de la ei.

Când patriotul liberal italian Giuseppe Mazzini a scris despre naționalism în secolul al XIX-lea, el era încrezător că ar fi putut și ar fi trebuit să fie o propunere universală în modul pe care îl sugerezi: dacă autodeterminarea națională a fost bună pentru Italia, atunci nu exista nici un motiv, în principiu, pentru care ea nu ar fi fost bună pentru toată lumea. Pot exista multe națiuni liberale. Și astfel fascismul din anii 1920 și 1930 poate fi înțeles ca un urmaș postbelic distorsionat al unei astfel de gândiri: în principiu, un fascist al unei națiuni poate empatiza cu ambițiile omologilor săi fasciști din alte țări. Dar un naționalist nu-și poate dori un astfel de lucru: nazismul este despre Germania și nu poate fi un model pentru alții, deoarece atât forma, cât și conținutul său sunt în mod specific germane.

Și totuși mă întreb dacă, tocmai din cauza a ceea ce spui, naționalismul nu a fost universal până la urmă. Închinarea în fața unei fantezii despre propria rasă este un caz extrem, cazul extrem. Dar, cu siguranță, toți avem această capacitate de a ceda în fața greșelii propriei unicități? Nu este tendința de a face excepții pentru sine defectul uman universal?

Poate. Este un punct de vedere mai abstract care nu se referă la gânditorii înșiși, ci la ceea ce am putea învăța din natura generală a erorilor la care ei sau, mai degrabă, milioanele lor de victime au căzut pradă. Repet că putem și trebuie să păstrăm o distincție între naziști și acei intelectuali care, în ochii lor, au conservat și au insistat asupra propriilor calități universale – ideea caracteristică Iluminismului că ei luau parte la o conversație internațională: fie că este vorba despre politică, despre originile societății umane, despre funcționarea capitalismului sau despre sensul progresului și așa mai departe. Putem spune cu încredere că intelectualii comuniști – sau, cu anumite rezerve, fasciști – au fost moștenitorii unor astfel de discursuri. Pur și simplu nu putem spune acest lucru despre naziști.

Capitolul IV. La king's college și în kibbutz: sionist la cambridge

În 1963, tatăl meu a sugerat în schimb să mă duc în Israel, unde el și mama fuseseră în vizită prima dată nu cu mult timp înainte. Părinții mei au găsit o organizație evreiască de tineret, Dror, care era asociată cu o mișcare de tip kibbutz și organiza excursii de vară în Israel pentru tinerii evrei englezi. Am fost fermecat de recrutorii israelieni care conduceau mișcarea din Londra: Zvi și Maya Dubinsky, care reprezentau Hakibbutz Hame'uhad, o mișcare kibbutz de stânga. Zvi, prozelitistul oficial, era un sionist charismatic în vârstă de aproape 30 de ani; soția sa, Maya, născută la Paris (și a cărei mătușă, așa cum am aflat mai târziu, era căsătorită cu vărul meu de gradul doi), era frumoasă și cosmopolită. M-am dus în Israel cu ei în acea vară și am fost impresionat.

Așa a început povestea mea de dragoste cu kibbutzul. Israelul avea fete atrăgătoare și băieți evrei prietenoși, simpli, fără probleme legate de evreitatea lor sau de ostilitatea înconjurătoare. Acesta era un loc în care împrejurimile, fără a fi deosebit de familiare, erau toate la fel, nu foarte diferite sau străine. Dar, pe măsură ce am fost atras în sionism și în penumbra lui ideologică, cred chiar că nici atunci nu m-am lăsat cucerit complet. În kibbutzurile mai ideologice din acea vreme, nou-veniții din diasporă primeau nume ebraice. Numele ebraic era fie echivalentul biblic al numelui european al unui vizitator, fie purta o anumită legătură cu acesta și făcea parte din procesul nu foarte de subtil de extragere a tinerilor evrei din contextul lor european și de inserare a acestora în viitorul lor din Orientul Mijlociu. Fiindcă nu exista un echivalent biblic pentru „Tony", noii mei prieteni kibbutz au luat literele „n" și „t", le-au inversat și au încercat să-mi spună „Nathan". Am respins acest lucru fără a sta pe gânduri; oamenii îmi spuneau Tony.

Am lucrat șapte săptămâni în kibbutzul Hakuk, în Galileea. Am înțeles mai târziu că, pe lângă faptul că eram pregătit pentru imigrare, eram forță de muncă temporară ieftină: avea sens din punct de vedere economic pentru kibbutz să trimită reprezentanți fermecători în Anglia cu cheltuieli

considerabile, dacă aceștia se întorceau cu tineri dispuși să lucreze la fermă. Aceasta, desigur, a fost exact ceea ce căutau sponsorii mei. Hakibbutz Hame'uhad a fost mișcarea kibbutz a grupării Achdut Ha'avodah, unul dintre principalele partide politice de stânga din Israel în acele vremuri. Pentru partid, mișcarea kibbutz reprezenta capital financiar, social, politic și simbolic, iar noii recruți erau viitorul său. Dar, dacă aceasta era exploatare, nimeni nu a obiectat. Mi-a plăcut cu siguranță: să culeg banane, să mă bucur de viața sănătoasă simplă, să cutreier țara cu camionul, să vizitez Ierusalimul cu fete.

Esența sionismului laburist constă în promisiunea lucrării evreiești: ideea că tinerii evrei din diasporă vor fi salvați din viețile lor decadente, asimilate, și transportați în așezări colective îndepărtate din Palestina rurală – pentru a crea acolo (și, conform ideologiei, a recrea) o țărănime evreiască adevărată, nici exploatată, nici exploatatoare. Am văzut Israelul printr-o lentilă deformată: un tărâm de stânga, unde toți cunoscuții erau afiliați cu un kibbutz și unde puteam proiecta asupra întregii populații evreiești un idealism social-democratic evreiesc. Nu am întâlnit niciodată un arab: mișcările kibbutz de stânga evitau angajarea forței de muncă arabe. Așa cum văd lucrurile acum, acest fapt nu servea accentuării pretențiilor egalitariste, ci pentru a le izola de elementele incomode ale vieții din Orientul Mijlociu. Sunt sigur că nu am înțeles toate acestea la momentul respectiv – deși îmi amintesc că mă întrebam de ce nu văzusem niciodată un arab în timpul sejururilor mele lungi din kibbutz, în ciuda faptului că trăiam în apropierea comunităților arabe cel mai dens populate din țară.

Eram captivat, eram unul dintre „dansatorii" lui Milan Kundera: m-am alăturat cercurilor, am învățat limba în ambele sensuri – literalmente și politic. Eram unul dintre ei – sau, mai exact, unul dintre noi. Și de aceea pot spune, cu o oarecare convingere, că împărtășesc cu Kundera sau cu Pavel Kohout cunoașterea specială dăruită celor din interior de apartenența la un cerc: să privești cu îngâmfare și dispreț asupra necredincioșilor, ignoranților, celor neinformați și neiluminați.

M-am întors în Anglia ca sionist socialist devotat și, la vârsta de 15 ani, ambele părți ale acestei identități erau esențiale credinței mele. Sionismul pentru mine a fost fără îndoială o revoltă adolescentină, dar nu cred că

împotriva vreunei anumite norme sau autorități paternale sau sociale. Cu siguranță nu adoptasem o formă de politică străină părinților mei – dimpotrivă. Nici nu simțeam în revolta împotriva culturii, a îmbrăcămintei, a muzicii sau a politicii Angliei – cel puțin nu mai mult decât oricine altcineva la momentul respectiv și poate chiar mai puțin decât mulți alții. M-am revoltat împotriva identității mele engleze, sau mai degrabă împotriva ambiguității până atunci neinterogate a copilăriei mele: faptul că eram în același timp englez și, în același timp, în mod inconfundabil, copilul unor evrei est-europeni. În Israel, în 1963, am rezolvat ambiguitatea și am devenit Tony Judt, sionistul.

Mama mea a fost îngrozită. Ea credea că sionismul era doar o formă ostentativă de iudaism; și în mintea ei, evreimea ostentativă era atât lipsită de gust, cât și imprudentă. Dar ea era, de asemenea, suficient de inteligentă pentru a vedea că sionismul putea sta în calea studiilor mele, ceea ce într-adevăr s-a întâmplat. Ea a continuat să insiste asupra realizărilor academice înainte de toate, în timp ce eu eram mai degrabă convins că ar fi fost mai distractiv să conduc o plantație de banane pe Marea Galileei decât să studiez pentru nivelurile A (examenele naționale britanice care îi califică pe elevi pentru admiterea la universitate).

Mama mea a putut vedea că eram foarte atras de cuplul charismatic care mi-a prezentat prima dată Israelul. Este cu siguranță adevărat că am fost foarte atras de Maya, care nu era cu mulți ani mai în vârstă decât mine. Nu aș merge atât de departe încât să spun că ea a fost motivul pentru care am dedicat următorii patru ani din viața mea sionismului, dar a fost cu siguranță în centrul poveștii. Maya reprezenta ceva, așa cum a văzut și mama mea, care mă putea seduce departe de celălalt sine, copilul solitar, intelectual, meditativ din perioada anterioară. Tocmai din acest motiv, tatăl meu a fost inițial entuziasmat – până când și el a început să observe aceleași semnale de pericol. Ambii părinți au început apoi să pună presiuni împotriva dorinței mele de a renunța la școală și de a fugi într-un kibbutz.

Am ajuns la un aranjament neoficial: puteam pleca în Israel, dar mai întâi trebuia să dau și să iau examenele de nivel A. Am acceptat aceste condiții, pentru că nu eram tocmai un mare rebel. În orice caz, nu am luat niciodată majoritatea examenelor, dar nici nu am renunțat la școală. În schimb, cu un

an mai devreme și la îndemnul profesorilor mei, am dat examenul de admitere la Universitatea Cambridge. Regulamentele vremii stipulau că, dacă treceai acest examen la un nivel suficient de înalt și erai acceptat de unul dintre colegii, erau atinse cerințele minime pentru admiterea la universitate.

În lunile dinaintea examenului de la Cambridge, în toamna lui 1965, mă întâlneam des cu o fată din mișcarea sionistă de tineret, în dauna evidentă a pregătirii examenului. Venind acasă într-o noapte, pe la două dimineața, am fost îngrozit să-l găsesc pe tatăl meu în sufragerie, așteptându-mă. Am fost supus unei prelegeri despre prostia, ca să o spun politicos, de a favoriza compania feminină în locul temelor. Nu cred că mai târziu am avut resentimente față de acest tratament; poate chiar și atunci am apreciat ceea ce făcea tatăl meu pentru mine. Am părăsit-o fără fast pe biata fată, am studiat zi și noapte și m-am descurcat mai bine la acel examen decât la orice test dinainte sau după aceea.

În acele vremuri, colegiile de la Cambridge trimiteau o telegramă – o telegramă adevărată – pentru a te anunța dacă fuseseși admis. Astfel, într-o seară în nordul Londrei, în casa unor prieteni sioniști – atracția principală a acestei case erau două fete foarte drăguțe de vârsta mea –, am primit un mesaj telefonic de la părinții mei, spunându-mi că venise o telegramă pentru mine. Bineînțeles că o deschiseseră și citiseră că beneficiam de o „expunere“ la King’s College Cambridge. M-au întrebat ce înseamnă asta și le-am explicat că era oferta unei burse și a unui loc. Trebuie să vii acasă, au insistat, vrem să te felicităm. Când am ajuns acasă, tot ce am putut auzi a fost ciorovăiala venind de undeva de sus. Părinții mei, după cum avea să se dovedească, erau implicați într-o dezbatere intensă cu privire la care parte a familiei furnizase materialul genetic care stătea la baza succesului meu…

În săptămâna următoare i-am trimis o scrisoare tutorelui de la King’s College, Cambridge, întrebându-l dacă mi-ar fi permis să renunț la pregătirea pentru nivelurile A – pe scurt, să renunț la liceu. Într-un răspuns remarcabil de generos și de înțelegător, tutorele senior a răspuns că da, pentru că luasem testele de franceză și de germană în examenul de admitere și mă descurcasem la un nivel superior celui al nivelurilor A, deci îndeplineam calificările în ceea ce mă privea și puteam face orice.

Cu o ușurare intensă am lăsat șase ani de liceu în urmă și mi-am petrecut primăvara și vara lui 1966 în Israel, în kibbutzul Machanayim. Am ales Machanayim doar pentru că organizația kibbutz mă sfătuise să fac acest lucru. Odată ajuns acolo, am lucrat în plantațiile de portocali – o muncă mai ușoară decât în plantațiile de banane de pe malul lacului din Hakuk: mirosul de citrice este mult mai plăcut decât prezența șerpilor de apă.

Machanayim făcea parte din aceeași mișcare kibbutz ca și Hakuk, deși membrii săi adoptaseră o linie oarecum mai dură cu privire la problemele ideologice de zi cu zi (de exemplu, distribuția de dispozitive electrice, cupoane de îmbrăcăminte etc.). Era o comunitate mai mare și mai bine organizată decât Hakuk, dar mult mai puțin prietenoasă și în nici un caz receptivă la opinii disidente. Am petrecut câteva luni acolo, dar atmosfera mi s-a părut din ce în ce mai înăbușitoare și inospitalieră, semănând prea mult cu o fermă colectivă.

Când colegii mei din kibbutz au aflat că fusesem acceptat la Universitatea Cambridge și plănuiam să merg, au fost îngroziți. Întreaga cultură a „aliyah“ – „plecarea“ (în Israel) – presupunea ruperea legăturilor și a oportunităților înapoi în diaspora. Liderii mișcării de tineret din acea perioadă știau foarte bine că, odată ce unui adolescent din Anglia sau din Franța i se permitea să rămână acolo prin intermediul universității, el sau ea erau probabil pierduți pentru Israel pentru totdeauna. Poziția oficială era aceea că studenții admiși la studii universitare trebuiau să renunțe la locurile lor în Europa; să se dedice câțiva ani kibbutzului fiind culegători de portocale, șoferi de tractoare sau sortatori de banane; și apoi, dacă permiteau circumstanțele, să se prezinte comunității drept candidați pentru educație superioară – pe înțelegerea că kibbutzul ar determina în mod colectiv ce parcurs de studii ar fi trebuit să urmezi, cu accent pe utilitatea lor viitoare pentru colectiv.

Am fost la universitate. După cum văd lucrurile acum, am venit la Cambridge în toamna lui 1966 ca membru al unei generații distincte. Desigur, ar fi greu să se scrie o carte despre Anglia, precum Génération intellectuelle a lui Jean-François Sirinelli, un studiu al grupului care a absolvit École Normale Supérieure la sfârșitul anilor 1920: Merleau-Ponty, Sartre, Aron, De Beauvoir și alții care aveau să domine viața intelectuală și

politică franceză o mare parte din jumătatea de secol care a urmat. Chiar dacă Oxford, Cambridge și London School of Economics ar fi grupate împreună (ceea ce nu ar trebui să se întâmple), absolvenții lor ar fi în continuare prea numeroși și prea variați în afinitățile lor pentru a constitui o generație intelectuală coerentă. Și totuși, în același timp, există ceva foarte frapant la generația care a trecut prin universitățile britanice între începutul anilor 1960 și începutul anilor 1970.

Aceasta a fost generația de tineri care a beneficiat de Legea educației din 1944 și de reformele ulterioare, care au făcut ca învățământul secundar britanic să fie liber și deschis tuturor celor capabili să beneficieze de el. Aceste reforme au stabilit un sistem de elită, selectiv, de școli secundare de stat, care erau din punct de vedere pedagogic de modă veche, adesea modelându-se pe vechile școli publice (care în Anglia înseamnă, desigur, școli private), dar deschise talentelor din toate clasele. În plus, au existat, de asemenea, un număr mai mic de școli elitiste, meritocratice, finanțate de stat, dar private din punct de vedere tehnic, subvenționate de autoritățile locale sau de guvernul central, astfel încât beneficiul pentru studenți a fost semnificativ.

Băieții și fetele din clasele de jos sau de mijloc care au frecventat aceste școli au fost cei care s-au descurcat bine la examenul național care era dat la vârsta de 11 ani și au primit astfel o educație secundară academică (cei care picau examenul erau mult prea des condamnați la școli „tehnice“ mediocre și, de obicei, abandonau școala la vârsta minimă care permitea acest lucru, 15 ani la acea vreme). Cei mai talentați sau cei mai pregătiți elevi din colegii sau licee au fost apoi filtrați în mod corespunzător prin plasa fină a examenelor de admitere la Oxford și la Cambridge.

În cursul anilor 1960, Partidul Laburist a abolit aceste proceduri de selecție, stabilind o educație cuprinzătoare, așa cum se numea, urmând modelul sistemului de învățământ secundar american. Rezultatul acestei reforme bine intenționate a fost prea previzibil: până la mijlocul anilor 1970, orice părinte care avea mijloacele să-și scoată copilul din sistemul de stat a făcut acest lucru. Astfel, Marea Britanie a mers în sens invers, de la o meritocrație socială și intelectuală recent înființată la un sistem regresiv și selectiv social de învățământ secundar, prin care cei bogați puteau cumpăra

din nou o educație inaccesibilă săracilor. Învățământul superior britanic supracompensează de atunci: încearcă cu disperare să găsească modalități de a evalua copiii din sectorul public și de a-i lua pe cei mai buni dintre ei, în fața școlilor care de prea multe ori nu le pot oferi pregătirea necesară pentru universitate.

Rezultatul este că Marea Britanie a avut un fel de génération meritocratique, așa cum ar fi spus francezii, care a început cu primele produse ale Legii educației și s-a încheiat cu educația cuprinzătoare. Crescând chiar în mijlocul acestei generații, sunt foarte conștient de acest proces. Pot confirma că în Cambridge-ul din perioada mea – pentru prima dată – exista un număr substanțial de studenți ai căror părinți nu urmaseră studii superioare; sau, ca în cazul meu și al câtorva dintre prietenii mei, ai căror părinți nici măcar nu terminaseră învățământul secundar. Acest lucru a făcut Cambridge-ul meu un loc foarte diferit de Cambridge-ul generațiilor anterioare, unde studenții erau de obicei fiii și nepoții foștilor studenți.

A fost o trăsătură distinctă a acestei generații academice meritocratice și cu mobilitate ascendentă faptul că un număr neobișnuit de mare dintre noi eram interesați să facem carieră în lumea academică sau în jurul acesteia. Aceasta, la urma urmei, a fost calea prin care am fost promovați și am avut succes; a fost ceea ce ne-a interesat și a fost modul în care ne-am văzut pe noi înșine în raport cu mediile și comunitățile din care ieșeam. Astfel, un număr disproporționat de mare din rândul colegilor mei aveau să termine studiile și să intre în viața academică, la nivelul superior al predării școlare (de multe ori în școli secundare foarte bune de tipul celor absolvite de ei înșiși), să lucreze în edituri, să ocupe poziții prestigioase în lumea jurnalismului și în administrația de stat.

Viața academică din acea perioadă oferea perspective care nu mai există pentru majoritatea oamenilor: era plină de satisfacții și interesantă. Profesorii înșiși, desigur, nu erau neapărat oameni aventuroși – și, așa cum este în natura profesiilor liberale, mediul nu atrăgea un număr mare de oameni dispuși să își asume riscuri. Dar nu asta era ideea. Cunoștințele, ideile, dezbaterile, predarea și elaborarea politicilor în acea perioadă nu erau doar căi foarte respectabile și bine plătite spre o carieră; ele erau, de

asemenea, și mai presus de toate, ceea ce doreau oamenii inteligenți și interesanți să facă.

King's College, Cambridge, în ciuda reputației sale liberale și neconvenționale, era în mod evident elitist. Toți cei pe care i-am întâlnit în primul an acolo se descurcaseră foarte bine la examenul de admitere și majoritatea erau extrem de inteligenți, deși interesele lor variau foarte mult. Am devenit prieten apropiat cu Martyn Poliakoff, care acum este membru al Societății Regale și profesor de chimie anorganică la Universitatea Nottingham din Anglia. În timp ce restul dintre noi erau în grade diferite preocupați de sex, politică și muzică pop, Martyn nu părea deosebit de interesat de oricare dintre acestea. Tatăl său era om de știință și om de afaceri rus; bunicul său jucase un rol major în construcția căilor ferate în Imperiul Rus – Martyn însuși fusese încurajat să învețe limba rusă, o limbă pe care încă o vorbește. S-a căsătorit cu o matematiciană de la Colegiul Newnham (unul dintre cele trei colegii pentru femei ale acelei perioade) și este o raritate printre prietenii mei de atunci, deoarece a rămas căsătorit cu aceeași persoană.

Un alt prieten, John Bentley, a fost primul membru al familiei sale care a urmat studiile universitare; la suprafață, era cam tot ce aveam în comun. John provenea dintr-o familie muncitorească din Leeds, în nordul Angliei, iar interesul său principal în viață, altul decât femeile, berea și pipa lui (în ordine crescătoare), era să exploreze mlaștinile. Și totuși, când mă gândesc la Anglia astăzi cu oarecare afecțiune, lumea lui John îmi vine în minte, nu a mea. John a studiat limba engleză și a devenit profesor în nordul Angliei, în Middlesborough, predând literatura engleză timp de patru decenii – nu am nici o idee dacă acest lucru a fost ceea ce și-a dorit întotdeauna. Am menținut cu el o relație voioasă, adesea amuzantă, uneori scabroasă, destul de apropiată și afectuoasă, acum îmbunătățită de magia e-mailului.

În felul nostru, generația mea de la Cambridge a fost, desigur, foarte sensibilă la nuanțele mediului social. În Statele Unite, ai putea întreba pe cineva ce liceu a urmat și în cea mai mare parte ai afla foarte puțin despre el. Răspunsul ar lăsa deschisă o varietate de posibilități sociale și culturale, cu excepția, desigur, a extremelor sociale. Am observat că, în general, studenții americani știu foarte puțin despre experiența școlară secundară și

despre mediile sociale ale semenilor lor. Dar în Anglia, odată ce afli școala absolvită de cineva, știi aproape tot ce este necesar pentru a stabili un mediu social foarte specific și detaliat.

Îmi amintesc prima seară în care ne-am întâlnit cu toții, o adunătură timidă de băieți tineri recent instalați în căminele de la Cambridge. Instinctiv și previzibil, prima întrebare adresată a fost despre școlile pe care le absolviserăm. Îmi amintesc că l-am întrebat pe Mervyn King, acum guvernatorul Băncii Angliei, ce liceu urmase. În mod surprinzător pentru grupul nostru, și el venea dintr-o familie de clasă mijlocie inferioară și urmase un colegiu pentru copiii talentați al comunității locale. Contrastul cu profesorii noștri de la Cambridge era evident: am fost învățat, cred, exclusiv de către bărbați care absolviseră Winchester, Haileybury sau alte școli publice de elită unde se plătea taxă.

Am fost astfel în epicentrul unei mari schimbări sociologice și totuși nu ne-am simțit, cred, ca niște străini. King's a fost colegiul lui John Maynard Keynes și al lui E.M. Forster, și atât de neconvențional, încât nimeni, cu excepția unui reacționar homofob, nu s-ar fi simțit cu adevărat stânjenit acolo. M-am simțit și m-am comportat, cred, ca și cum acela ar fi fost Cambridge-ul meu, și nu Cambridge-ul unei elite extraterestre în care mi se permisese din greșeală să intru. Și cred că același sentiment incluziv a fost simțit de vechea gardă a colegiului, poate cu doar câteva excepții. Desigur că mai exista un Cambridge care funcționa în paralel la conservarea unei minorități sociale și economice, despre ale cărei activități știam prea puțin și de care ne păsa și mai puțin. În orice caz, noi aveam cele mai frumoase fete.

În Cambridge, în toamna lui 1966, am petrecut mult timp parcurgând drumul până la Londra și înapoi, mai ales pentru a participa la întâlnirile Dror. Mă întâlneam cu o fată foarte atrăgătoare, Jacquie Philips, care făcea parte din mișcarea sionistă de tineret și pe care o cunoscusem în 1965. Ea a fost legătura mea cu Londra, într-un moment în care majoritatea contemporanilor și prietenilor mei formau legături în Cambridge. Deși Jacquie a fost implicată – ca mine și într-o oarecare măsură prin mine – în mișcarea sionistă, nu era ea însăși o persoană foarte interesată de politică. A fost, cred, atrasă de mișcare pentru motivul obișnuit – pentru că dorea să-și

petreacă vara în Israel – și apoi a rămas în mișcare pentru că era o comunitate socială plăcută și pentru că noi doi începuserăm o relație. În orice caz, legătura noastră cu sionismul și unul cu celălalt avea să ne aducă din nou în Israel.

În primăvara lui 1967, chiar înainte de Războiul de Șase Zile, am jucat un rol activ în organizarea sprijinului pentru Israel în timpul preludiului conflictului. Organizațiile sioniste, kibbutzurile și fabricile din Israel au cerut voluntari să vină și să lucreze acolo, înlocuindu-i pe rezerviștii care fuseseră chemați în așteptarea luptei. De la Cambridge am ajutat la înființarea unei organizații naționale pentru a găsi și a trimite voluntari. Apoi m-am dus în Israel, însoțit de Jacquie și de un alt prieten, Morris Cohen, îmbarcându-ne în ultimul avion care a plecat spre Israel înainte ca aeroportul Lod să se închidă zborurilor de intrare. Încă o dată a trebuit să cer permisiunea de la King's College să-mi întrerup studiile prematur (deși în acest caz cu doar câteva săptămâni înainte de finalizare, cu examenele din primul an deja luate) și încă o dată această permisiune a fost acordată cu generozitate.

Când am ajuns, era un autobuz care aștepta să ducă acel avion plin de voluntari la Machanayim. Dar nu intenționam să mă întorc acolo și l-am informat pe șoferul autobuzului că cel puțin noi trei urmam să fim lăsați la Hakuk. Mințind, am susținut că aceasta era localitatea în care fuseserăm repartizați. Israelul era atunci în beznă, în așteptarea războiului, și a trebuit să-i dau instrucțiuni șoferului în întuneric. Când am ajuns, am avut norocul ca Maya Dubinsky să fie în sala de mese – acest lucru a fost întâmplător, deoarece nu eram așteptați și am apărut fără nici un anunț prealabil.

Maya, pe care nu o mai văzusem doi ani, nu era probabil în cea mai bună stare pentru a ne primi. Era în mijlocul unei aventuri amoroase – în nici un caz prima – și kibbutzul, departe de a se pregăti pentru luptă, era divizat în mod stânjenitor între prietenii Mayei și susținătorii soției părăsite a iubitului ei. Urmărind amintiri și aventuri romantice, am aterizat în mijlocul unui banal scandal sexual sătesc.

Dar iată-ne acolo. În timpul războiului și în perioada imediat următoare am lucrat încă o dată pe o plantație de banane lângă Marea Galileei. Însă, câteva săptămâni mai târziu, armata israeliană victorioasă a emis un apel

pentru voluntari să se alăture armatei ca auxiliari și să ajute la sarcinile postbelice. Aveam 19 ani, iar acest lucru era irezistibil. Așa că m-am oferit voluntar cu un prieten, Lee Isaacs: împreună am plecat la drum spre Înălțimile Golan și am fost atașați la o unitate de acolo.

Trebuia să conducem camioane ale armatei siriene capturate înapoi în Israel, dar am fost repartizat rapid și oarecum dezamăgitor la munca de traducere, în schimb. În acel moment vorbeam ebraică cu o competență rezonabilă și eram fluent în franceză. Locul era plin de voluntari vorbitori de limba engleză și franceză care veniseră în Israel din întreaga lume, care cunoșteau puțin sau deloc limba ebraică. Am devenit astfel o scurtă perioadă un traducător în trei limbi pentru tinerii ofițeri israelieni și auxiliarii vorbitori de limbă franceză și engleză repartizați unităților lor.

Drept urmare, am avut mai mult contact cu armata israeliană decât aș fi putut avea dacă aș fi condus camioane până în vale, iar acest fapt mi-a deschis ochii. Pentru prima dată am ajuns să înțeleg că Israelul nu era un paradis social-democrat al evreilor iubitori de pace, care locuiau în sate, care se întâmpla să fie israelieni, dar în rest erau ca mine. Erau o cultură și un popor foarte diferite de ce învățasem eu să văd sau insistasem să îmi imaginez. Tinerii ofițeri pe care i-am întâlnit erau mai degrabă atrași din orașe decât din kibbutzuri, iar mulțumită lor am ajuns să înțeleg ceva ce ar fi trebuit să-mi fi fost evident cu mult timp înainte: că visul socialismului rural era doar un vis. Centrul de greutate al statului evreiesc avea să fie și trebuia să fie în orașele sale. Pe scurt, mi-am dat seama că nu am trăit și nu trăisem niciodată în adevăratul Israel.

În schimb, am fost îndoctrinat într-un anacronism, am trăit un anacronism, iar acum vedeam profunzimea iluziei mele. Pentru prima dată am întâlnit israelieni care erau șovini în toate sensurile cuvântului: antiarabi într-un sens care se învecinează cu rasismul; destul de netulburați de perspectiva uciderii arabilor ori de câte ori era posibil; regretând frecvent că nu li se permisese să lupte până la Damasc și să îi învingă definitiv pe arabi; plini de dispreț pentru ceea ce ei numeau „moștenitori ai Holocaustului“, evrei care trăiau în afara Israelului și care nu înțelegeau sau nu apreciau noii evrei, israelienii născuți în Israel.

Aceasta nu era lumea fantastică a Israelului socialist pe care multor europeni le plăcea (și le place) să și-o imagineze – o proiecție plină de speranță a tuturor calităților pozitive ale Europei Centrale evreiești, fără nici unul dintre dezavantaje. Aceasta era o țară din Orientul Mijlociu care își disprețuia vecinii și era pe cale să deschidă o falie catastrofală întinsă pe generații, confiscând și ocupând teritoriile lor. Până la sfârșitul verii am părăsit Israelul simțindu-mă claustrofob și deprimat. Nu m-am întors decât doi ani mai târziu, în 1969. Dar, când am făcut-o, am descoperit că îmi displăcea intens aproape tot ce vedeam. Eram acum privit de foștii mei colegi și prieteni din kibbutz ca un străin și un paria.

30 de ani mai târziu m-am întors la subiectul Israelului, publicând o serie de eseuri critice despre practicile israeliene în Cisiordania și despre sprijinul necritic al Americii pentru acestea. În toamna lui 2003, în ceea ce a devenit un eseu faimos publicat în New York Review of Books, am susținut că o soluție monostatală, oricât de neplauzibilă și pentru majoritatea protagoniștilor nedorită, era acum cea mai realistă perspectivă pentru Orientul Mijlociu. Această afirmație, generată în egală măsură de disperare și de așteptare, a stârnit o furtună de resentimente și neînțelegeri. Simt ca evreu că am responsabilitatea de a critica Israelul viguros și riguros, în moduri pe care nonevreii nu le pot face – de teama unor acuzații false, dar eficiente de antisemitism.

Experiența mea ca sionist mi-a permis să identific același fanatism și aceeași viziune mioapă, în special în comunitatea susținătorilor americani ai Israelului. Într-adevăr, acum am văzut (și văd) problema Israelului ca fiind din ce în ce mai mult o dilemă pentru americani. Toate scrierile mele despre Orientul Mijlociu au abordat explicit sau implicit problema politicii americane în regiune și rolul dăunător jucat de organizațiile diasporei din SUA în agitarea și exacerbarea conflictului. Astfel, m-am trezit angajat vrând-nevrând într-o dezbatere internă americană, una în care israelienii înșiși joacă doar un rol periferic. În această dezbatere am luxul nu numai de a fi evreu, și astfel imun la șantajul moral al tovarășilor evrei critici; sunt, de asemenea, un evreu care a trăit în Israel și a fost sionist devotat – într-adevăr, un evreu care s-a oferit chiar voluntar să ajute armata israeliană în timpul Războiului de Șase Zile: un avantaj în fața criticilor fariseici.

Când am discutat despre o soluție monostatală, am încercat în mod deliberat să deschid o dezbatere suprimată. Pe de o parte, aruncam o piatră în balta liniștită a perspective necritice, care caracterizează „conducerea“ evreiască autodefinită de aici, din SUA, dar celălalt public pentru scrierile mele a fost și este cel al nonevreilor americani interesați activ de Orientul Mijlociu sau chiar doar preocupat de politicile americane din zonă – bărbați și femei care se simt reduși la tăcere de acuzația de antisemitism ori de câte ori își ridică vocea: fie că este vorba de excesele lobby-ului Israelului, de ilegalitatea ocupației, de incorectitudinea șantajului israelian al „Holocaustului“ (dacă nu doriți un alt Auschwitz, nu ne criticați) și de scandalurile de război din Liban sau Gaza.

Oameni ca aceștia, din toată țara, au fost cei care m-au invitat să vorbesc grupurilor bisericești, organizațiilor de femei, în școli și altele asemenea. Americanii normali cu o conștientizare peste medie a lumii exterioare, aceștia erau cititori ai ziarului New York Times, telespectatori ai PBS, profesori de școală, toți în căutarea unui ghid pentru cei nedumeriți. Și aici, în mod neobișnuit, iată pe cineva dispus să vină și să vorbească deschis fără nici o agendă partizană evidentă sau o identificare etnică.

Nu am fost, nu sunt și nu mă afișez drept antiisraelian. Înțeleg cât este de rău în lumea arabă și nu mă simt deloc inhibat să vorbesc despre asta. Am prieteni israelieni și prieteni arabi. Sunt un evreu care nu ezită deloc să discute consecințele tulburătoare ale obsesiei noastre contemporane cu comemorarea Holocaustului. În pofida stilului meu fără compromisuri, nu sunt un polemizator înnăscut și, mai presus de toate, nu sunt un partizan. Așa că deschideam conversații cu copiii de liceu, cu enoriași sau cu grupuri de lectură și mi se spunea la final cât de recunoscători erau pentru ocazia rară a unei discuții deschise pe aceste subiecte grele.

Tensiunea dintre asimilarea evreiască (în cazul tău, Cambridge şi cariera academică) şi implicarea evreiască (în cazul tău, anii israelieni) există încă de la începutul politicii evreieşti moderne. De fapt, ai putea vedea sionismul original al lui Theodor Herzl de la sfârşitul secolului al XIX-lea ca o încercare a unui evreu destul de asimilat de a exporta o formă mai bună de viaţă europeană în Orientul Mijlociu – sub forma unui stat naţional evreiesc din Palestina.

Au existat diferite Europe, diferite tipuri de evrei europeni, sionisme diferite. În termeni strict intelectuali, putem vorbi astfel despre evrei din Germania sau din Austria sau din Franța care – ca Herzl – au crescut în lumea dezamăgitoare a Europei de la sfârșitul secolului al XIX-lea și pentru care sionismul a fost, cel puțin, o extindere a existenței lor europene cosmopolite. Dar acest lucru pur și simplu nu se aplică evreilor – majoritatea covârșitoare, cel puțin în rândul aşkenazilor – care au trăit mai departe spre est: în zona de rezidență forțată și în Rusia propriu-zisă. Și, bineînțeles, aceștia erau evreii care aveau să conteze cel mai mult în deceniile următoare. Lumea lor era încă o lume religioasă – o lume fermecată, în ciuda necazurilor ei – și, prin urmare, rebeliunea și separarea lor au luat o întorsătură cu atât mai dramatică.

Dar atunci putem vedea și o diferență, una despre care am discutat deja, între o experiență evreiască central-europeană de asimilare deziluzionată și o experiență evreiască mai mult est-europeană de separare și tentații revoluționare. Acest aspect este prezent în sionism, în special; în versiunea rusă a sionismului laburist pe care ai experimentat-o. Ideea că cineva poate recrea o comunitate rurală ideală nu este doar o idee sionistă, ci, mai degrabă și mai presus de toate, o idee socialistă rusă.

Una dintre marile confuzii din istoria sionismului, așa cum este percepută în retrospectivă, este eșecul de a vedea tensiunea uriașă dintre gânditorii sioniști și alți radicali originari din Imperiul Rus și cei ale căror rădăcini se află în Europa Centrală sau de Vest. Această tensiune merge dincolo de întrebarea privind ce fel de țară doreau să inventeze; vorbește despre atitudini foarte diferite față de criticii și adversarii lor.

Radicalii din Imperiul Rus, evrei sau de alte etnii, puteau ajunge rareori la punctul de compromis. Din punctul de vedere al sioniștilor ruși (sau polonezi) timpurii, afundați în narațiunea fără compromisuri a unui trecut tragic, Istoria a fost întotdeauna o narațiune a conflictului – și o narațiune în care câștigătorul ia totul. În schimb, central-europenii puteau cel puțin să-și imagineze din nou o viziune liberală asupra istoriei ca fiind povestea

progresului în care fiecare își poate găsi un loc și în care progresul însuși asigură spațiu și autonomie pentru toți. Acest mod de gândire vienez inconfundabil a fost respins de la bun început de radicalii ruși cu mintea limpede ca Vladimir Jabotinski ca o simplă naivitate. Ceea ce căutau evreii în Palestina, obișnuia să spună el, nu era un progres, ci un stat. Când construiești un stat, faci o revoluție. Și într-o revoluție nu pot fi decât învingători și învinși. De data asta noi, evreii, vom fi învingători.

În ciuda îndoctrinării mele timpurii într-o variantă mai moderată și socialistă a sionismului, am ajuns cu timpul să apreciez rigoarea și realismul clar ale criticilor emise de Jabotinski. În orice caz, tradiția rusă, în cazul sionismului revizionist al lui Jabotinski, era o tradiție a revoluției reacționare. Astăzi, moștenitorii sioniștilor revizioniști ai lui Jabotinski sunt cei care guvernează și domină Israelul, nu amestecul destul de incomod de gândire utopică de stânga rusă cu liberalismul central-european care a guvernat țara în primele trei decenii.

În anumite aspecte revelatoare, Israelul seamănă astăzi cu micile state naționaliste care au apărut în Europa de Est după sfârșitul Imperiului Rus. Dacă Israelul – ca România, Polonia sau Cehoslovacia – ar fi fost înființat în 1918, mai degrabă decât în 1948, ar fi urmărit îndeaproape traiectoria statelor mici, vulnerabile, nedreptățite, iredentiste, nesigure, exclusiviste din punct de vedere etnic, născute după Primul Război Mondial. Dar Israelul nu a apărut decât după cel de-al Doilea Război Mondial. Prin urmare, el se remarcă prin cultura politică națională oarecum paranoică și a devenit într-un mod nesănătos dependent de Holocaust – cârja morală și arma preferată cu care să răspundă criticilor.

Separarea radicală a evreilor de Europa – mai întâi uciderea în masă și apoi relocarea istoriei evreiești din Europa de Est în Israel – i-a îndepărtat de noua etică seculară a Europei postcreștine. Cu greu putem să nu observăm că Europa de astăzi nu este doar postcreștină – credința și practicile sale tradiționale fiind abandonate în mare parte – ci și postevreiască într-un sens mai dramatic.

Pentru Europa de astăzi, evreii au servit în rolul unui Mesia colectiv: mult timp au suscitat iritare – au provocat multe probleme, au introdus o mulțime de idei revoluționare sau liberale supărătoare. Dar când au murit – când au fost exterminați în masă – i-au învățat pe europeni o lecție universală pe care, după trei sau patru decenii de contemplare incomodă, europenii au început să o asimileze. Pentru europeni, faptul că evreii nu mai sunt cu noi – că i-am ucis, lăsându-i pe cei rămași să plece – a devenit cea mai importantă lecție lăsată de trecut.

Dar această încorporare a evreilor în semnificația istoriei europene a fost posibilă doar pentru că au dispărut. La scara a ceea ce a fost odată, nu mai există într-adevăr mulți evrei în Europa și foarte puțini sunt cei care ar contesta rolul lor în noua etică mnemonică a Europei. Nici nu mai sunt mulți evrei care să aducă o contribuție semnificativă la viața intelectuală sau culturală europeană, cel puțin nu așa cum obișnuiau înainte de 1938. De fapt, evreii precum cei de astăzi din Europa constituie o contradicție: dacă mesajul pe care poporul evreu l-a lăsat în urmă impune distrugerea și expulzarea lor, prezența lor nu tinde decât să tulbure lucrurile.

Acest lucru duce la o atitudine pozitivă – dar numai condițional pozitivă – față de Israel. Semnificația statului Israel pentru europeni este legată de Holocaust: indică un Mesia pierdut din a cărui moștenire am reușit cel puțin să extragem o moralitate nouă, seculară. Dar evreii din Israel perturbă această narațiune. Ei provoacă probleme. Ar fi mai bine – așa spune această gândire – dacă nu ar provoca atât de multe probleme și ne-ar permite nouă, europenilor, să le interpretăm în pace – de aici accentul pus pe delictele Israelului în rândul comentatorilor europeni. Aici, după cum vedeți, apăr Israelul.

Foarte bine: în versiunea ta creștină a istoriei evreiești, evreii – asemeni lui Hristos – pot câștiga cu adevărat doar când pierd (sau, mai degrabă, după). Dacă par a fi victorioși, pentru a-și atinge scopurile lor (în dauna altora), există o problemă. Dar această însușire europeană elegantă a poveștii altcuiva pentru alte scopuri ridică complicații. Cea dintâi dintre acestea, după cum bine observi, este că Israelul e acolo.

Acest lucru este mai degrabă ca și cum – permite-mi ofensa – Iisus Hristos ar fi fost reîncarnat ca o versiune mai degrabă venală, dar altfel talentată a sinelui său anterior: instalat într-o cafenea din Ierusalim, spunând cam aceleași lucruri pe care obișnuia să le spună și făcându-i pe persecutorii săi din trecut să se simtă vinovați pentru că l-au răstignit – chiar dacă le displace profund faptul că li se reamintește acest lucru. Dar gândește-te ce ar însemna asta. Aceasta ar sugera că, într-un timp – doar o generație sau două –, amintirea incomodă a suferinței lui Iisus ar urma să fie complet ștearsă de iritarea provocată de invocarea nesfârșită a ei.

Și astfel vei sfârși cu o poveste care arată așa. Evreii, precum Iisus, devin dovada martirizată a propriilor imperfecțiuni. Dar tot ce putem vedea în ele este propria imperfecțiune, insistența lor obsesivă de a trăi din neajunsurile noastre în avantajul lor. Cred că astăzi vedem acest sentiment apărând. În anii următori, Israelul va devaloriza, va submina și, în cele din urmă, va distruge semnificația și funcționalitatea Holocaustului, reducându-l la ceea ce mulți spun deja că este: scuza Israelului pentru comportamentul său abuziv.

Obișnuiam să auzim această replică de la periferiile ocupate de nebuni sau de fasciști. Dar acum a devenit un lucru obișnuit în discursul intelectual contracultural obișnuit. Mergi în Turcia, de exemplu, sau în Amsterdam sau chiar la Londra (deși nu încă America): în orice discuție serioasă despre Orientul Mijlociu sau Israel, cineva te va întreba – cu bună-credință – dacă nu a venit timpul să facem distincție între Israel și Holocaust, deoarece acesta din urmă nu ar trebui să servească drept cale de evadare pentru un stat necinstit.

Nu văd de ce ideea ca Iisus să se întoarcă și să stea ca un intelectual enervant de cafenea ar trebui să ofenseze un creștin! Nu e atât de departe de ceea ce a fost el prima dată. Cu siguranță, ideea despre El este că El este de fapt om; dacă El vrea să spele picioarele prostituatelor, cred că El este menit să o facă. Mă tem că nu ai ofensat – Iisus într-o cafenea din Ierusalim este o imagine frumoasă.

Serios totuși: aici se întâmplă ceva între America și Europa în ceea ce privește Holocaustul. Deși fiecare parte pretinde că o tratează ca pe o sursă a unui fapt universal moral („tu nu trebuie…"), în cel mai important caz practic recent, Războiul din Irak, lecțiile aplicate au fost izbitor de diferite. Holocaustul este destul de ușor de văzut ca un argument atât pentru război, cât și pentru pace. Se pare că, din punct de vedere european, mesajul celui de-al Doilea Război Mondial și al Holocaustului spune ceva de genul: evitați războaiele ilegale și agresive justificate prin minciuni – acestea vor scoate la iveală ce este mai rău din voi și puteți comite lucruri îngrozitoare. Desigur, nu veți comite cel mai îngrozitor lucru dintre toate, dar s-ar putea merge mai departe pe acest drum decât vă imaginați.

De cealaltă parte, răspunsul american ar putea suna astfel: Acordul de la München ne-a învățat că, dacă nu răspunzi la agresiune, atunci lucruri îngrozitoare se vor întâmpla oamenilor nevinovați. Iar cazul München, conciliatorismul sau închiderea ochilor în fața crimelor altora, se aplică în orice scenariu actual. Prin urmare, trebuie să facem tot ce putem pentru a preveni reapariția unei situații asemănătoare celei a Europei în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial.

În acest sens, Războiul din Irak vorbește direct despre suferința evreilor, deoarece cei nevinovați care ar putea fi măturați în calea uraganului sunt israelienii. Saddam Hussein, așa cum ni se amintea frecvent, era un dușman al israelienilor; între timp, guvernul israelian a susținut și a confirmat narațiunea încurajând activ – împotriva propriilor interese, în opinia mea – invazia Irakului din motive proprii.

Foarte bine, atunci: cum ar trebui să judecăm între cele două poziții? Este posibil să facem acest lucru, dar nu dacă ne limităm la abstracții. Ceea ce este în discuție este o interpretare nu a eticii, ci a istoriei. Dacă München nu este o analogie adecvată – și cred că nu este – acest lucru se datorează faptului că există prea multe circumstanțe locale și variabile pentru trecut și prezent pentru a fi puse în mod ordonat una peste alta. Dar, dacă vreau să pledez pentru acest caz, trebuie să încep cu aceste circumstanțe și variabile. Pe scurt, trebuie să încep cu faptele. Acesta nu este pur și simplu un

argument care se pretează la rezoluție prin juxtapunerea poveștilor etice concurente.

Încă de la Ben-Gurion, politica israeliană a insistat destul de explicit asupra afirmației că Israelul – și, odată cu el, întreaga evreime mondială – rămâne vulnerabil la reluarea Holocaustului. Ironia, desigur, este că Israelul însuși constituie o dovadă foarte puternică a contrariului. Dar, dacă acceptăm, așa cum ar trebui în mod cert, că nici evreii, nici israelienii nu se confruntă cu o exterminare iminentă, atunci suntem forțați să recunoaștem că ceea ce se întâmplă este pârghia politică a vinovăției și exploatarea ignoranței. Ca stat, Israelul – din punctul meu de vedere, iresponsabil – exploatează temerile propriilor cetățeni. În același timp, exploatează temerile, amintirile și responsabilitățile altor state. Dar, în acest sens, riscă de-a lungul timpului să consume capitalul moral care i-a permis să exercite o astfel de exploatare în primul rând.

Din câte știu eu, nimeni din clasa politică israeliană – și cu siguranță nimeni din armata israeliană sau din elita implicată în elaborarea politicilor – nu și-a exprimat vreodată vreo îndoială în privat cu privire la supraviețuirea Israelului: cu siguranță nu din 1967 și, în majoritatea cazurilor, nici până atunci. Teama că Israelul ar putea fi „distrus“, „șters de pe fața pământului“, „aruncat în mare“ sau în orice alt mod expus la ceva asemănător cu o reluare a trecutului, nu este o teamă reală. Este o strategie retorică calculată politic. Poate că acest lucru este destul de corect: se poate vedea valoarea de întrebuințare a unui stat mic într-o regiune turbulentă de a afirma cu fiecare ocazie vulnerabilitatea, neajutorarea și nevoia de simpatie și de sprijin străin. Dar asta nu explică de ce cei din afară înhață momeala. Răspunsul scurt, desigur, este că are foarte puțin de-a face cu realitățile din Orientul Mijlociu contemporan și totul este legat de Holocaust.

Are multe de-a face, cred, cu sentimentul de vinovăție răspândit într-o comunitate pe care nu ați numit-o în mod explicit: evreii americani care nu au de gând să practice aliya.

Un sionist, obișnuiam să spunem, este un evreu care plătește un alt evreu să trăiască în Israel. America e plină de sioniști. Evreii americani au o problemă foarte neobișnuită de identitate: sunt o minoritate „etnică“

substanțială, bine înrădăcinată, proeminentă și influentă într-o țară în care minoritățile etnice au un loc distinct și – în cele mai multe cazuri – afirmativ în mozaicul național. Dar evreii, în mod unic, sunt o minoritate etnică care nu se poate descrie exact în felul acesta. Vorbim de italo-americani, hispano-americani, nativi americani și așa mai departe. Acești termeni au dobândit conotații distincte pozitive pentru oamenii pe care îi descriu.

Dar oricine ar vorbi despre „evrei-americani“ ar fi imediat suspectat de prejudecăți; cu siguranță evreii americani înșiși nu ar folosi termenul. Și totuși ei sunt, desigur, evrei și sunt americani. Deci ce este ceea ce îi distinge? Cu siguranță nu religia lor, cu care cei mai mulți au pierdut de mult timp legătura. Cu excepția unei minorități atipice, evreii americani nu cunosc practicile culturale tradiționale evreiești. Ei nu au o limbă distinctă privată sau moștenită – majoritatea evreilor americani sunt destul de ignoranți față de idiș și de ebraică. Spre deosebire de polonezii americani sau irlandezii americani, ei nu au amintiri plăcute despre „vechea țară“. Deci ce este ceea ce îi leagă împreună? Răspunsul, în termeni foarte simpli, este Auschwitz și Israel.

Auschwitz reprezintă trecutul: amintirea suferinței altor evrei din alte locuri, în alte momente. Israelul reprezintă prezentul: autodeterminarea evreiască sub forma unui stat militar agresiv, încrezător în sine – anti-Auschwitz. Cu statul evreiesc, evreii americani pot stabili o relație de identificare și o asociere pozitivă fără a fi nevoiți să se mute acolo, să plătească impozite acolo sau în orice alt mod să își schimbe loialitatea națională.

Mi se pare ceva patologic în legătură cu acest transfer de autodescriere contemporană asupra unor oameni destul de diferiți de sine în alte vremuri și în alte locuri. Cu siguranță nu poate fi sănătos pentru evreii americani să se identifice atât de mult cu victimele evreiești din trecut, până la punctul de a crede – așa cum mulți cu siguranță fac – că cel mai bun motiv pentru a menține Israelul în prim-plan este probabilitatea ca un alt Holocaust să apară chiar după colț. A fi evreu cere cu adevărat să anticipezi o reluare a momentului 1938 oriunde te-ai uita? Dacă da, atunci cred că într-adevăr are sens să oferim sprijin necondiționat unui stat care pretinde că se așteaptă la

ceva de-a lungul acestor linii. Dar cu greu constituie un mod normal de viață.

Ei bine, dacă vom vorbi despre evreii americani, cred că există alți doi factori care conlucrează. Aș accentua una dintre observațiile tale și aș sugera că acei evrei americani care au cele mai bine articulate opinii cu privire la politicile Americii din Orientul Mijlociu nu se identifică cu Israelul ca atare. Mai degrabă, ei s-au aruncat de partea Likud – sau de partea acelor elemente din Likud care îi fac să se simtă vinovați. Dreapta israeliană, cu alte cuvinte, face publicul american să se simtă prost, iar ei, la rândul lor, îi cauționează să se comporte rău.

Dar mai este ceva. Cred că evreii americani au ceva în comun cu negrii – o calitate comună care nu este întotdeauna evidentă pentru cei din afară: evreii, precum negrii, știu cine sunt. Evreii americani pot identifica cu ușurință alți evrei americani. Israelienii nu pot. În toată viața mea, un singur evreu american m-a întrebat vreodată dacă sunt evreu, iar asta s-a întâmplat într-un cadru confuz, pe un pod din Praga. Israelienii mă întreabă tot timpul.

Când israelienii vin în SUA, e doar o mică exagerare să spunem că se uită în jur și nu au nici o idee cine este evreu și cine este baptist din Kansas. Evreii americani, prin contrast, își trăiesc viața identificând în mod constant aceste distincții – distincții despre care alți americani ar putea să nu bănuiască nimic. La urma urmei, americanii neevrei, de obicei, nu pot deosebi un evreu de nimeni altcineva și se tem să facă distincția.

Nu este vorba doar despre bunele maniere: majoritatea americanilor nu pot vedea cine este și cine nu este evreu. Cred că, în general, dacă ai întreba oamenii din America dacă este Paul Wolfowitz un evreu, ei ar spune… nu, Tony, îți spun eu, aceștia sunt oamenii mei. S-ar opri, s-ar gândi, și ar spune, știi, acum, că ai menționat asta, poate că e evreu.

Ei bine, dacă ai dreptate – și va trebui să te cred pe cuvânt – asta e foarte interesant.

În timp ce un evreu american se uită la Paul Wolfowitz și spune, da, e unul de-al nostru… și, Doamne, în ce mizerie ne bagă? Ce consecințe va avea acest lucru pentru noi, evreii, acest război nebun din Irak (sau, poate, acest minunat război din Irak)?

Acest lucru plasează evreii din America într-o poziție ciudată. Ei știu cine sunt, dar societatea din jurul lor nu știe – sau cel puțin mult mai puțin decât cred evreii americani. Mai mult decât atât, societății din jurul lor nu îi pasă foarte mult – din nou, cu siguranță mai puțin decât cred evreii americani. Majoritatea americanilor sunt tulburați să afle că Steven Spielberg e evreu? Eu nu cred acest lucru. Nici nu cred că le pasă prea mult că Hollywoodul în sine este în mod copleșitor dominat de evrei. Realizările evreiești sau proeminența evreiască pur și simplu nu au prea multă rezonanță în această țară, într-un fel sau altul.

Este ca și cum am fi păstrat jumătate din modelele tradiționale ale aşkenazilor de separare – știind cine sunt oamenii tăi – dar am pierdut destul de mult cealaltă jumătate, pentru că ne lipsește tradiția unei țărănimi creștine conștiente în mod instinctiv și suspicioasă față de evreii din mijlocul lor. SUA este pur și simplu prea mare și prea diversă – și comunitatea evreiască prea concentrată geografic – pentru ca acest tip de conștientizare și recunoaștere să fie susținut.

Poate. Dar cu siguranță ar trebui să incluzi în povestea ta succesul izbitor al legislației antirasiste, politica multiculturală și corectitudinea politică din ultimii 40 de ani. Într-o sumedenie de moduri, americanilor li s-au adus la ei acasă idei conform cărora nu ar trebui să fie obsedați – că nu pot fi obsedați – dacă cineva este negru, evreu sau orice ar fi el. În cele din urmă, întărită de lege și de practică, indiferența devine sistemică. Dacă le spui oamenilor destul de des că identificarea altora după culoarea sau religia sau cultura lor este un comportament rău – și nu există nici o presiune compensatorie sub

formă de partide rasiste, prejudecăți instituționalizate, frică în masă sau orice altă formă de mobilizare demagogică –, atunci oamenii fac ceea ce trebuie din obicei.

Nu a existat niciodată o presiune legislativă sau culturală comparabilă față de asimilare și indiferență etnică oriunde altundeva în lume, cu excepția Franței. Și cazul francez, după cum știi, a fost influențat de un set foarte diferit de considerente și circumstanțe. Chiar și așa, unele dintre efecte au fost comparabile. Lăsând la o parte faptul că există câte o personalitate ciudată proeminentă, cu un nume evreiesc inconfundabil (străin), cum ar fi Finkielkraut, este destul de obișnuit ca publicul francez, ascultătorii și cititorii să nu știe că un comentator intelectual sau public este evreu – și să fie indiferenți față de astfel de informații.

Pentru a lua probabil cel mai cunoscut caz contemporan, nu l-am auzit niciodată pe Bernard-Henri Lévy – care nu ar putea fi confundat cu altceva decât cu un evreu, chiar și datorită numelui său – descris ca evreu, chiar și de cei care îl disprețuiesc. Se pare că se înțelege că, indiferent de calitățile sau deficiențele tale ca persoană publică în Franța, acestea pot fi catalogate destul de adecvat, fie favorabil sau nu, fără a recurge la o etichetă etnică. Rețineți totuși că acest lucru nu se întâmpla prea des înainte de 1945.

Se ridică o întrebare interesantă, după părerea mea, apropo de sugestia ta că evreii din America au un simț strict subiectiv al identității lor separate și că acest lucru nu este împărtășit de observatorii externi. Dacă este adevărat că numai evreii se pot identifica unii pe alții, atunci Statele Unite trebuie să fie o provocare permanentă pentru înseși premisele sionismului. La urma urmei, dacă poți veni într-o țară în care – în timp – oamenii nu vor ști că ești evreu dacă nu vrei să știe, atunci am realizat una dintre marile ambiții ale susținătorilor asimilării. În acest caz, de ce avem nevoie de Israel?

Așadar este un paradox straniu faptul că într-una dintre puținele țări în care asimilarea a funcționat cu adevărat, găsim evrei aproape în mod unic obsedați exact de acele circumstanțe în care asimilarea fie a eșuat, fie a fost respinsă definitiv: exterminarea în masă și statul evreiesc. De ce, în America dintre toate locurile, evreii ar fi atât de preocupați de astfel de probleme?

Acum trebuie să reamintesc că învățătorii mei sioniști au un răspuns la astfel de paradoxuri: chiar dacă neevreii vă plac și vă tratează ca pe unul de-al lor, nu vă veți plăcea pe voi înșivă. Într-adevăr, vă veți plăcea și mai puțin din acest motiv. Și veți căuta alte modalități prin care să vă afirmați caracterul evreiesc distinctiv. Dar prețul asimilării este că iudaismul pe care îl susții va fi pervers și nesănătos.

Câteodată cred că sioniștii au dreptate.

Mai e ceva care contează aici, cred, care nu are legătură doar cu o traiectorie generală de asimilare, ci cu America și cu distanța sa geografică și politică față de Europa de Est și Orientul Mijlociu. Cele două experiențe care contează cel mai mult – Holocaustul, Israelul – nu sunt nici măcar evenimente din istoria evreilor americani, cu siguranță nu în nici un fel direct pentru majoritatea oamenilor.

Într-adevăr, așa este. Deoarece majoritatea evreilor americani pot identifica sosirea strămoșilor lor în această țară într-un moment situat cu mult înainte de Holocaust sau de nașterea statului Israel.

Dar, vezi acum, eu încerc să pledez în favoarea preocupărilor evreiești americane legate de Auschwitz și Israel. Să ne uităm dintr-un punct de vedere evreiesc american: iată-te aici, poticnindu-te, asimilându-te în viața americană; uneori e comic, uneori greu, dar tranziția s-a rezolvat mai mult sau mai puțin… și apoi ești lovit din exterior.

Gândește-te la evreii americani în timpul celui de-al Doilea Război Mondial și la dificultățile pe care le-au avut în a răspunde la Holocaust. Hitler declară că evreii au început războiul și că dușmanii săi luptă în numele conspirației evreiești internaționale, plasând evreii americani într-o situație ciudată. Și exista mult mai mult antisemitism în Statele Unite în anii 1930 și 1940 decât există astăzi.

Mulți evrei americani au argumentat că dacă ar fi tratat uciderea evreilor ca pe un casus belli, ar fi căzut în capcana lui Hitler. În consecință, mulți au optat pentru tăcere și lipsă de acțiune – în timp ce Hitler a fost detestat pentru plasarea lor într-o astfel de situație dificilă. În acei ani, oricine dorea ca Statele Unite să meargă la război era sfătuit cu prudență să păstreze o anumită discreție în ceea ce privește răul pe care noi, astăzi, îl tratăm ca fiind evenimentul central al acelui război.

Apreciez asta. Și sunt de acord că istoria evreilor americani este, în multe privințe, povestea unui răspuns întârziat – adesea întârziat cu o generație sau mai mult – la evenimentele din Europa sau din Orientul Mijlociu. Conștiința catastrofei evreiești – și consecințele acesteia în crearea statului Israel – a venit cu mult timp după acest fapt. Generația anilor 1950 ar fi preferat să continue să se uite în altă parte – ceva ce pot confirma din experiența britanică diferită, dar comparabilă. Israelul în acei ani era ca o rudă îndepărtată: cineva despre care vorbeai cu drag și căruia îi trimiteai în mod regulat o felicitare de ziua de naștere, dar, dacă s-ar fi întâmplat să te viziteze și să își depășească perioada de ședere, ar fi fost jenant și, în cele din urmă, iritant.

Mai presus de toate, foarte puțini dintre evreii pe care îi știam în acei ani ar fi dorit să meargă și să viziteze acea rudă, cu atât mai puțin să trăiască alături de ea. Și dacă acest lucru a fost adevărat în Anglia, cu atât mai mult în SUA americanii, mai degrabă decât israelienii în acest sens, au apreciat succesul, realizarea, promovarea, individualismul, depășirea impedimentelor în calea autodeterminării și o lipsă de îngrijorare față de trecut. Holocaustul, prin urmare, nu a fost o poveste cu totul fără probleme, în special în ceea ce privește opinia larg răspândită că evreii merseseră „ca mieii la tăiere“.

Aș merge mai departe. Nu cred că Holocaustul s-a adaptat deloc confortabil în sensibilitățile evreiești americane – cu atât mai puțin în viața publică americană ca întreg – până când narațiunea națională însăși a învățat să se adapteze și chiar să idealizeze poveștile despre suferință și transformarea în victime. Englezii s-au simțit întotdeauna confortabil cu poveștile despre Dunkerque – eșecurile jenante reformulate ca succese eroice. Dar

americanii au fost istoric lipsiți de simpatie față de eșec până de curând și au preferat fie să nege, fie să găsească o dimensiune morală pozitivă.

În consecință, a existat o perioadă lungă în care evreii americani au continuat să recurgă, după obicei și preferințe, la o narațiune mai veche: o poveste despre evadarea din vechea țară – fără regrete – și sosirea într-un nou cămin în care identitățile trecute nu contau prea mult. Irving Berlin a fost evreu rus. Dar, mai degrabă decât să gândească, să vorbească sau să scrie despre evreitatea sa rusă, el a excelat în scrierea melodiilor americane, cu versuri narative optimiste, întru autocelebrare muzicală: ceva ce a făcut mult mai bine decât majoritatea americanilor născuți aici. Berlin era idolatrizat. Dar cine în acele decenii l-a celebrat pe Isaac Bashevis Singer? Toate acestea aveau să se schimbe, dar nu cred că înainte de anii 1980.

Nu există unele etape intermediare și alte motive pentru care evreii americani au ezitat să se identifice cu Holocaustul? Gândește-te la Războiul Rece și ceea ce a implicat acest lucru. Germanii occidentali au fost, fără îndoială, cel mai important aliat american de pe continentul european de la începutul anilor 1950, o realitate dură care a necesitat reabilitarea lor pripită. Și Adenauer, cancelarul creștin-democrat, a propus intenționat schimbul de sprijin și de loialitate din partea Germaniei de Vest pentru acceptul american de a nu vorbi despre trecutul recent neplăcut.

Între timp, în Germania de Vest – și nu numai acolo – a existat acea inversare bizară a credințelor prin care stânga a trecut de la admirarea unui mic Israel social-democratic la a displăcea imperialismul sionist, în timp ce dreapta a abandonat antisemitismul și a învățat să-i iubească pe micii noștri aliați puternici din statul evreiesc.

Percepția internațională a Israelului are o istorie proprie. Când s-a născut țara, Stalin a fost moașa. Din motive ideologice și genealogice, un stat format din evrei est-europeni din medii socialiste trebuia să fie cu siguranță un partener plăcut. Dar Stalin și-a dat seama repede, mai repede decât majoritatea, că traiectoria naturală a Israelului va fi aceea de a forma o loialitate cu protectorii din Occident, în special având în vedere importanța

crescândă a Orientului Mijlociu și a Mediteranei pentru securitatea occidentală și interesele economice occidentale. Restul stângii a fost lent în a înțelege acest punct: de-a lungul anilor 1950 și mult în anii 1960, Israelul a fost încă asociat și admirat de stânga politică și intelectuală. Într-adevăr, țara a fost guvernată în primele trei decenii de o elită politică compusă exclusiv din social-democrați autodeclarați, de un fel sau altul.

Nu a fost atât de mult Războiul de Șase Zile din 1967, ci mai degrabă perioada dintre acel război și Războiul de Yom Kippur din 1973 cea în care stânga internațională a abandonat Israelul. Acest lucru, cred, a avut mai mult de-a face cu tratamentul israelian aplicat arabilor decât cu politicile sale interne, care nu s-au schimbat prea mult în acei ani.

Este adevărat că Războiul de Şase Zile a raliat mulţi evrei americani în jurul Israelului, deşi impactul său a fost mai mic decât în Europa, cred. Dar înțelegerea contemporană a Holocaustului are legătură cu ideea că ar trebui să folosim violența pentru a apăra drepturile omului în cazuri extreme. Holocaustul devine o idee mai confortabilă când este identificat nu numai cu victimele, ci și cu drepturile omului – și, prin urmare, cu intervenția militară în numele acestor drepturi.

Astfel, când ne amintim cum au justificat americanii intervenţia în războaiele balcanice din anii 1990, este clar că toţi cei implicaţi invocau Holocaustul ca un șablon: cea mai gravă încălcare a drepturilor omului din toate timpurile, lucru care „nu trebuie să se mai întâmple niciodată“. Generația aflată în autoritate politică atunci fusese învățată să gândească astfel, iar argumentele din aceste direcţii au fost invocate în cele din urmă pentru a justifica intervenția Statelor Unite împotriva Serbiei.

Astfel de argumente ar putea rezona în mod eficient în ceea ce priveşte evenimentele care au loc în Europa. În mod straniu, universalizarea Holocaustului a avut de fapt cea mai bună logică în punctul său de origine – în Europa, mai presus de toate, pentru că europenii mai în vârstă au înțeles instinctiv raționamentul şi au fost intuitiv de acord cu concluziile.

Dar același raționament are, cred, o rezonanță foarte diferită când este aplicat lumii întregi – sau când este aplicat de americani, așa cum se întâmplă adesea, în Israel și Orientul Mijlociu. Aici există riscul ca universalitatea lecției care trebuie extrasă de la Auschwitz să ajungă apoi să se aplice Israelului, care, la rândul său, este transformat dintr-o țară într-o metaforă universală: niciodată un loc ca Israelul nu va mai suferi un eveniment precum Holocaustul. Dar, văzută de oriunde în afara Americii – chiar din Orientul Mijlociu, de exemplu –, această extindere a unei analogii morale în arena politică locală pare puțin ciudată.

Cu cât te îndepărtezi mai mult de țărmurile Statelor Unite, cu atât mai mult comportamentul Israelului pare pur și simplu o exploatare politică a unei narațiuni a victimelor. În cele din urmă, desigur, mergi atât de departe încât ajungi în țări și continente – Asia de Est, Africa – unde Holocaustul în sine este o abstracție necunoscută. În acest moment, tot ceea ce pot vedea oamenii este spectacolul bizar al unei țări mici, lipsite de importanță într-o regiune periculoasă, care utilizează cea mai puternică țară din lume în propriul avantaj, dar în detrimentul intereselor protectorului său.

În consecință, există trei dimensiuni ale acestei situații deosebite. Există angajamentul american necritic, mediat printr-o universalizare nesofisticată a sensului unui genocid european. Apoi există răspunsul european: stați un minut, chiar dacă admitem cu ușurință că Holocaustul a fost tot ceea ce spuneți că a fost, aceasta constituie o deturnare. În cele din urmă, există și restul lumii: ce este această poveste occidentală pe care o impuneți asupra noastră cu consecințe geopolitice distorsionante în mod grotesc, întreabă ei?

Să ne întoarcem în America, la sursă. Voi lansa acum o apărare a evreilor americani și a viziunii lor asupra lumii, care ar suna cam așa: venind din Anglia, Tony, nu ai religiozitatea profundă și confuză a nonevreilor cu care te confrunți. Pur și simplu nu este acolo. Desigur, oamenii aparțin Bisericii Anglicane; este o instituție respectată și utilă din punct de vedere social, marcând calendarul și oferind văduvelor ceva de făcut. Dar cu greu se poate spune că este un izvor de religiozitate ferventă.

În timp ce aici, în Statele Unite, odată ce te îndepărtezi de o mână de cartiere de pe Coasta de Est și cea de Vest, întâlnești creștini – adevărați creștini. Ei sărbătoresc Crăciunul, iar unii dintre ei chiar vorbesc serios. Paștele, cu toate rezonanțele sale sângeroase amenințătoare. Și apoi, pe măsură ce mergi mai departe în mediul rural – ceea ce, desigur, este ceva ce nu prea mulți evrei americani fac de bunăvoie – întâlnești forme tot mai ciudate de credințe creștine fervente și exotice.

Și asta – deși cred că comparația este foarte imprecisă, acesta este sensul meu – îi face pe evreii americani la un anumit nivel reflexiv să se gândească la Rusia, la Polonia, la Ucraina sau la România: erau și oameni care aveau ritualuri diferite și care chiar credeau în ele, care ar putea fi nu doar diferiți, ci cu adevărat amenințători. Cred că această teamă, de obicei nearticulată, stă în spatele anxietății rudimentare din jurul perspectivei unui alt Holocaust și care explică dorința de a menține Israelul ca un viitor refugiu. Acest lucru mi se pare nerezonabil și profund greșit, dar deloc dincolo de înțelegere.

Acum, un alt răspuns la acest lucru – un răspuns minoritar, răspunsul neoconservator – a fost angajamentul. Mă gândesc la alianța dintre sioniștii americani, care cred că Israelul ar trebui să existe ca patrie pentru alți evrei, și fundamentaliștii creștini americani, care cred că Israelul ar trebui să existe ca punct de întâlnire pentru evrei înainte de exterminarea lor în focurile apocalipsei viitoare. Pe de o parte, avem evrei care știu puțin despre Israel; pe de altă parte, creștini care știu puțin despre evrei. Dar ei au viziuni suprapuse și motive suprapuse pentru a dori ca evreii să meargă în Israel și, într-adevăr, pentru a dori războaie în Orientul Mijlociu. Nu pot să nu mă gândesc că, privind în retrospectivă, aceasta va părea una dintre cele mai ciudate alianțe din istoria politică a evreilor: aceasta face acea cooperare sionistă revizionistă cu Polonia în anii 1930 să pară de-a dreptul prozaică.

Să ne uităm la acest lucru mai pe larg. La fel cum argumentezi că America arată un pic diferit datorită religiozității ciudate, intense, a lumii neevreiești înconjurătoare, America este, de asemenea, diferită prin egalitarismul

intens, agresiv, civic, pe care Constituția îl impune și care este inculcat în mod repetat în oameni ca parte a ceea ce înseamnă a fi american. După cum ai observat, am crescut într-o țară în care creștinismul, în forma sa destul de slabă, anglicană, era condiția implicită a vieții, inclusiv până la nivelul instituțiilor tradiționale ale statului – într-adevăr, mai presus de toate la instituțiile tradiționale ale statului. Sunt mult mai bine informat în materie de Noul Testament, psalmi, imnuri, catehisme și ritualuri ale bisericii creștine decât orice evreu american pe care îl știu care nu le-a studiat în mod profesionist. Spre deosebire de americani, îmi lipsește această insistență viscerală față de distincția dintre religie și identitatea civică sau națională. Și astfel America este diferită și în acest fel: este diferită la ambele extreme. Ai fi de acord?

Foarte mult. Dar există ceva în această diferență care îi face pe evreii americani mai diferiți de tine decât poate îți dai seama. Identificarea intensă cu statul în diviziunea biserică-stat permite un nivel de ignoranță care a fost și este inimaginabil în Europa. Evreii americani, de exemplu, au dificultăți în a face distincția între diferite tipuri de religie creștină. Și nu mă refer doar la diversele confesiuni protestante care provoacă confuzii, ci și la diferențele fundamentale dintre fundamentaliști și nonfundamentaliști; catolici practicanți și catolici nepracticanți; sau chiar catolici și protestanți.

Aceste confuzii apar dintr-o ignoranță culturală uimitoare, o lipsă de familiaritate uluitoare cu Noul Testament. Acesta este un fapt care distinge evreii americani de evreii englezi mult mai mult decât ne-am fi așteptat la prima vedere – pentru că s-ar putea presupune că, numai pentru autoapărare, evreii americani și-ar putea aloca o după-amiază pentru a se familiariza cu aceste misterioase și, la urma urmei, destul de scurte adăugiri la Biblie.

Acesta, cred, este motivul pentru care lumea creștină răspândită în Marea Prerie și peste Munții Stâncoși este mult mai extraterestră și poate mai amenințătoare decât ai presupune. În timp ce în Anglia, mi se pare, creștinismul are referințe culturale mai largi și mai familiare. Când, de exemplu, vorbești despre Biblia regelui Iacob, nu faci doar aluzie la una

dintre mai multele versiuni ale Cărții Sfinte. Vorbești despre un text cultural, la fel de universal și familiar ca Shakespeare. Aceasta este o perspectivă împărtășită doar de câțiva evrei americani.

În Anglia, religiozitatea la nivelul său minim, dar, prin urmare, cel mai ușor asimilat textual sau mnemonic, era încă universală în copilărie. Nu cunosc nici un evreu englez care ar fi profund stânjenit dacă s-ar urca într-un tren și – aflându-se în mijlocul ținutului Lincolnshire – ar coborî în gara Lincoln și ar păși în Catedrala Lincoln sau în biserica parohială locală. Sunt șanse mari ca experiența să i se pară destul de confortabilă și chiar familiară, mai ales dacă este născut înainte de 1960. În timp ce presupun că cineva din Upper West Side, ajuns din întâmplare în nord-vestul Texasului, într-o biserică baptistă, s-ar simți incomod din toate motivele.

Ai avut vreodată sentimentul că cineva încearcă să te interpreteze din perspectiva comunității evreiești americane?

În comentariile sale din The New Republic legate de controversatul meu eseu din New York Review, Leon Wieseltier a notat că eram în mod clar un evreu care petrecuse prea mult timp la dineurile din New York, ascultând oamenii criticând Israelul, fiind stânjenit de asociere și încercând să mă distanțez de ea. Acest lucru mi s-a părut o interpretare în mod straniu greșită: am urât întotdeauna dineurile și am făcut tot ce mi-a stat în putință pentru a le evita! Le evit în continuare, dar astăzi nu mai trebuie să mă gândesc la motive pentru a refuza invitațiile.

Mai mult decât atât, criticile la adresa Israelului nu mi-ar stârni niciodată rușine ca evreu – pe de o parte, nu mă identific cu țara; pe de altă parte, nu sufăr nici o confuzie sau nesiguranță față de evreitatea mea. Deci pare un mod ciudat de a mă separa de comunitatea evreiască americană drept-gânditoare din care, în orice caz, nu am făcut parte. Ar fi putut fi o acuzație mai eficientă să sugereze că eram atât de tulburat de comportamentul Israelului pentru că eram evreu. Cu toate acestea, după cum ai subliniat deja, nu mă deranjează să fiu expulzat din comunități: poate chiar îmi place. O astfel de excludere îți oferă încă o dată ocazia de a te vedea pe sine ca pe

un marginal, iar pentru mine aceasta a fost întotdeauna o poziție sigură, chiar și confortabilă, în care să mă aflu.

Ei bine, paraşutându-te în centrul Manhattanului și apoi definindu-te în opoziție cu evreii americani obișnuiți este cu siguranță un program de succes prin care să devii marginal!

Riscurile nu au fost niciodată mari. Să presupunem că am fost dat afară nu dintr-o comunitate la care, la fel ca Groucho Marx, nu am vrut să mă alătur de la început, ci dintr-un loc și o societate care au constituit sursa venitului meu și a poziției mele profesionale. Asta ar fi fost o altă poveste. Așa că răspund cu un disconfort real când oamenii spun: vai, ești un erou pentru că adopți poziții nepopulare.

Desigur, nimeni nu obiectează la a fi admirat sau respectat pentru că scrie bine sau pentru că spune ceva adevărat sau interesant. Dar adevărul este că a fost nevoie de foarte puțin curaj pentru a publica un text controversat despre Israel în The New York Review of Books în timp ce eram titular de catedră la o universitate importantă. Dacă mi-am asumat vreun risc, acestea erau foarte localizate – probabil am pierdut câțiva prieteni din New York; în mod categoric din întâmplare – presupun că am exclus posibilitățile de publicare în una sau două reviste.

Așadar cu siguranță nu mă consider curajos. Mă văd pe mine însumi – dacă vreau să mă răsfăț puțin fără modestie – ca fiind mai sincer și mai vocal decât alți oameni pe care îi cunosc.

Capitolul V. Paris, california: intelectual francez

La Cambridge și apoi la Paris, socialismul nu era doar un obiectiv politic, ci și domeniul meu de studiu academic. În unele privințe, acest lucru nu s-a schimbat până am ajuns la începutul vârstei mijlocii. Când am sosit prima dată la Cambridge ca student, în 1966, era a 30-a aniversare a Frontului Popular, coaliția franceză de stânga, care deținuse scurt timp puterea în Franța, cu socialistul Léon Blum ca prim-ministru. La acea vreme, această aniversare a determinat un val de cărți care descriau și evaluau eșecul Frontului Popular. Mulți dintre cei care au abordat acest subiect au făcut-o cu scopul explicit de a oferi lecții care ar fi asigurat succesul data viitoare: o alianță transformatoare a partidelor de stânga părea încă posibilă și de dorit pentru mulți.

Eu însumi nu am fost interesat în primul rând de problemele politice imediate din aceste dezbateri. Din perspectiva educației mele specifice, comunismul revoluționar a fost un dezastru încă de la început și nu am văzut nici un rost în reevaluarea perspectivelor sale de atunci. Pe de altă parte, am ajuns la Cambridge în mijlocul unei administrații cinice, epuizate, apologetice și tot mai nereușite a Partidului Laburist condus de Harold Wilson. Nu erau așteptări prea mari din acea direcție. Așa că interesul meu pentru perspectivele social-democrației m-a condus în străinătate, la Paris, ceea ce sugerează că politica m-a adus la studii în Franța, mai degrabă decât invers.

Deși acest lucru poate părea ciudat în retrospectivă, având în vedere propria gândire politică și având în vedere turbulențele de acolo, aveam nevoie de Paris pentru a deveni un cunoscător bun al istoriei. Am primit bursa anuală Cambridge pentru un loc postuniversitar la École Normale Supérieure, un loc ideal în care să studiez și să observ viața intelectuală și politică franceză. Odată stabilit acolo, în 1970, am devenit student adevărat – mai mult decât fusesem vreodată la Cambridge – și am făcut progrese serioase în teza mea de doctorat despre socialismul francez în anii 1920.

Am început să caut îndrumare academică. La Cambridge, nu erai cu adevărat învățat: citeai cărți și vorbeai despre ele. Exista o mare diversitate printre profesorii mei: istorici pozitiviști englezi de modă veche, liberali; istorici intelectuali sensibili din punct de vedere metodologic; și mai erau câțiva istorici ai economiei ai vechii școli interbelice de stânga. La Cambridge, îndrumătorii mei de doctorat, departe de a mă iniția în diverse metodologii istorice, au continuat să dispară. Îndrumătorul căruia i-am fost repartizat, David Thomson, a murit la scurt timp după ce l-am întâlnit prima dată. Al doilea îndrumător al meu a fost un istoric foarte simpatic, care studia istoria celei de-a Treia Republici Franceze, J.P.T. Bury, care servea un sherry excelent, dar nu știa prea multe despre subiectul meu. Nu cred că ne-am întâlnit de mai mult de trei ori pe parcursul lucrării mele de doctorat. Astfel, am fost complet nesupravegheat în primul an de studii doctorale la Cambridge, între 1969 și 1970.

Nu numai că a trebuit să vin cu subiectul tezei mele, dar a trebuit să inventez de la zero problematica, întrebările pe care avea sens să le pun și criteriile pe care ar fi trebuit să le invoc atunci când răspundeam: de ce socialismul nu și-a îndeplinit propriile promisiuni? De ce socialismul din Franța nu a reușit să ajungă la realizările social-democrației din nordul Europei? De ce nu a existat nici o revoltă sau revoluție în Franța în 1919, în ciuda speranțelor că urmau să aibă loc astfel de evenimente, iar în alte părți chiar avuseseră loc? De ce a fost comunismul sovietic atât de mult mai capabil în acei ani să preia mantia Revoluției Franceze decât socialismul local al Franței republicane? Adânc în fundal erau întrebările implicite despre triumful extremei dreapte în anii 1930. Ascensiunea fascismului și a naționalismului pur și simplu trebuia înțeleasă ca un eșec al stângii? Acesta a fost modul în care am gândit aceste lucruri la momentul respectiv; nu mult timp mai târziu, aceste întrebări au prins viață.

Am citit tot ce mi-a căzut în mână. Am stabilit cât am putut de bine ce surse îmi trebuiau pentru un astfel de subiect și unde să le găsesc; apoi am început să le citesc. Singurul lucru pe care îl puteam face în Anglia, înainte de a mă muta la Paris și de a avea acces la arhivele franceze, era să citesc presa franceză din epoca interbelică. Așa că m-am dus la Londra pentru semestrul de iarnă din 1970, m-am mutat cu mama lui Jacquie Phillips și mi-am croit drum prin colecția franceză de ziare a British Museum din

Colindale, dobândind o familiaritate tot mai bună cu Franța anilor 1920. În natura lucrurilor, acest sejur m-a adus mai aproape de familia Phillips, iar eu și Jacquie ne-am căsătorit în anul următor. Am avut o nuntă evreiască mare și destul de tradițională, sub un baldachin, completată de spargerea unui pahar.

Odată cu bursa mea la École Normale Supérieure, eram pe drumul unui alt gen de angajament: cu Franța, istoria franceză și intelectualii francezi. Datorită pregătirii mele de la Cambridge, știam exact cu cine trebuia să vorbesc la Paris, mi-am făcut propriile contacte acolo și am avut destul de multă libertate (deși îmi fusese desemnat oficial un îndrumător academic francez – profesorul René Rémond –, nu prea ne păsa unul de altul, și de comun acord ne-am întâlnit doar o dată).

Eram brusc în epicentrul establishmentului intelectual al Franței republicane din trecut și din prezent. Eram conștient că studiam chiar în clădirea unde Émile Durkheim și Léon Blum studiaseră la sfârșitul secolului al XIX-lea sau Jean-Paul Sartre și Raymond Aron, 30 de ani mai târziu. Eram foarte fericit, înconjurat de studenți inteligenți, care gândeau ca mine, într-un soi de campus în arondismentul 5, care îmbina confortul rezidențial cu o bibliotecă foarte primitoare de unde puteai împrumuta cărți (ceva unic în Paris atunci și după aceea).

De bine, de rău, am început să gândesc și să vorbesc ca un normalien. Aceasta a fost parțial o chestiune de formă: luarea de poziții și adoptarea unui stil, științific și altele; dar a fost, de asemenea, un proces de adaptare osmotică. École Normale era plină de tineri francezi extrem de educați, vanitoși și cu spinările încovoiate: mulți dintre ei sunt acum profesori distinși și diplomați de vârf în întreaga lume. Era o atmosferă intensă, apăsătoare, foarte diferită de Cambridge, și am deprins un mod de a gândi care a rămas cu mine. Colegii și contemporanii mei polemizau cu o rigoare și o profunzime admirabile, deși uneori erau mai puțin deschiși față de dovezi și exemple de genul celor oferite de experiența lumească. Am dobândit virtuțile acestui stil, dar, fără îndoială, și viciile sale.

Privind retrospectiv, datorez o mare parte din identitatea mea cu viața intelectuală franceză întâlnirii mele cu Annie Kriegel, marele istoric al comunismului francez. Am luat legătura cu ea la Paris pur și simplu pentru

că scrisese cartea despre subiectul meu, capodopera ei în două volume: Aux origines du communisme français. Insistența ei asupra înțelegerii comunismului istoric – mișcarea mai degrabă decât abstracția – a exercitat o mare influență asupra mea. Și era o persoană dramatic de charismatică. Annie, la rândul ei, a fost uimită să întâlnească un englez care vorbea franceza destul de bine și care era interesat de socialism, mai degrabă decât de comunismul la modă de atunci.

Socialismul în acei ani părea mort ca subiect istoric. Partidul Socialist Francez avusese o prestație slabă la alegerile parlamentare din 1968 și apoi s-a prăbușit în 1971, după o prestație slabă la ultimele alegeri prezidențiale. Desigur, a fost reconstruit imediat de oportunistul François Mitterrand, dar ca o mașinărie electorală fără suflet, sub un nume nou și spoliată de vechiul său spirit. La începutul anilor 1970, singurul partid de stânga cu perspective pe termen lung părea a fi cel comunist. La alegerile prezidențiale din 1969, aceștia au luat în totalitate 21% din voturi, depășind cu mult toate celelalte partide de stânga.

Comunismul părea deci să ocupe locul central în trecutul, prezentul și viitorul stângii franceze. În Franța, ca și în Italia, ca să nu mai vorbim de teritorii mai îndepărtate din est, el era în măsură să se prezinte drept învingător al istoriei: socialismul părea să fi pierdut peste tot, mai puțin în nordul îndepărtat al Europei. Dar nu am eram interesat de câștigători. Annie a înțeles acest lucru și a văzut-o ca o calitate lăudabilă pentru un istoric serios. Așa că datorită ei și prietenilor ei, nu în ultimul rând marelui Raymond Aron – mi-am croit drumul meu în istoria Franței.

Annie Kriegel a fost o femeie dură și complicată. Cu statura ei diminutivă – ea avea 1,60 metri în înălțime – Annie se alăturase Rezistenței franceze la vârsta de 16 ani (contemporanul ei Maurice Agulhon, autorul de mai târziu al cărții La République au village, își amintea că ținuse o mitralieră pe peretele camerei de cămin mult timp după eliberare). Ea a devenit o doctrinară stalinistă la începutul anilor 1950, secretar organizațional și comisar politic de facto al mișcării studențești comuniste din Paris. La fel ca mulți alții din generația ei, a renunțat la această loialitate politică de tinerețe în urma Revoluției Maghiare și a înăbușirii acesteia de către sovietici în

1956. Apoi a devenit, în timp util, expertul recunoscut pe tema propriilor afilieri din trecut.

Când am întâlnit-o, Annie avea față de Israel și față de sionism același angajament incontestabil și aceeași fervoare pe care le rezervase cândva Uniunii Sovietice. Straniu, sau poate nu, m-am trezit foarte atras de o femeie al cărei trecut comunist și prezent sionist erau aproape la fel de antipatice pentru mine. Și totuși Annie Kriegel a fost una dintre cele două mari influențe intelectuale ale mele la începutul anilor 1970 (George Lichtheim a fost cealaltă sursă). Spune multe despre Annie faptul că, deși am respins propriile ei concluzii în teza mea de doctorat, ea a acceptat cu entuziasm să o prefațeze, când a fost publicată în Franța (La Reconstruction du Parti Socialiste, 1921–26).

Într-adevăr, am citat-o pe Annie în această lucrare doar pentru a o contrazice; ca regulă generală, am evitat critica literaturii secundare pe tema mea. Eram destul de hotărât să nu scriu doar o altă monografie istorică convențională în stil englezesc sau american, care să treacă în revistă toate interpretările și apoi să adauge cu timiditate unele revizuiri minore proprii. Am vrut în schimb să văd ce pot realiza pe cont propriu.

Dacă acest lucru sună puțin arogant pentru un tânăr cărturar în vârstă de 20 și ceva de ani, scuza mea nu a fost doar faptul că nu știam o mare parte din literatura secundară, ci și că nu fusesem niciodată învățat cum să o abordez. În chestiuni istoriografice, am fost în mare măsură pe cont propriu. În ciuda diplomei mele în istorie de la Cambridge, am fost mai mult – poate prea mult – un autodidact. Mai mult decât aș fi putut înțelege la momentul respectiv, m-am plasat astfel într-o lungă și ocazional distinsă tradiție a istoricilor care datorau mult – prea mult – din educația lor propriilor lecturi fără direcție.

La Paris, în aceiași ani am ajuns să-l cunosc și pe Boris Souvarine, unul dintre fondatorii comunismului francez, dar poate cel mai bine cunoscut ca autorul primei (și chiar una dintre cele mai bune) expuneri despre Stalin și stalinism. De la Souvarine am învățat – sau poate am obținut confirmarea – despre ceva ce am încercat să transmit în mai multe dintre cărțile mele: credința marxistă profundă care a sprijinit politica vechii stângi europene,

indiferent de locul în care se aflau în eșafodajul politicii radicale. Souvarine mi-a spus o poveste amuzantă care ilustrează acest lucru destul de frumos.

Charles Rappoport a fost o altă figură a acelei generații comuniste fondatoare, iar el și Souvarine vorbeau cândva la începutul anilor 1920 despre Jean Longuet, unul dintre liderii Partidului Socialist Francez în epoca Primului Război Mondial. Longuet tindea în mod natural către compromis, căutând mereu o cale de mijloc între Lenin și socialiștii europeni consacrați, și era detestat pentru manevrele sale de colegii săi radicali. El a fost, de asemenea, nepotul lui Marx. Odată, Rappoport s-a întors către Souvarine și a remarcat: „Vezi tu, chestiunea despre Longuet este că il voulait contenter tout le monde et son grandpère“ – dorea să-i mulțumească pe toți și pe bunicul său –, o aluzie spirituală la „Il voulait contenter tout le monde et son père“, replica moralizatoare din Le Meunier, Son Fils et L'âne, una dintre cele mai cunoscute fabule ale lui La Fontaine. Acest lucru i-a surprins perfect pe Longuet și pe semenii lui, care căutau cu disperare să fie în concordanță cu loialitatea marxistă în orice situație în care se aflau ei înșiși. Dar întreaga poveste, cu toate referințele sale, surprinde altceva esențial despre intelectualii de stânga: referințele comune care au apărut nu numai dintr-un scop politic comun, ci și din multă lectură.

Alegând să studiez în teza mea anii 1921–1926, am păstrat o anumită distanță de anii 1930 și de problema Frontului Popular. Cu toate acestea, eram deja atras de figura tragică a lui Léon Blum, care se afla în centrul politicii Partidului Socialist, așa cum am descris-o pentru anii 1920, și, desigur, urma să fie prim-ministru al Franței în următorul deceniu. La acea vreme nu m-aș fi gândit să scriu o istorie cu accente biografice; dar Blum era deja în centrul atenției mele, pentru că a întruchipat ceva dincolo de socialismul politic: o încercare susținută de a aduce idealurile secolului al XIX-lea în politica de masă a secolului XX.

Deși nu mi-a plăcut și nu îmi place să iau interviuri, i-am intervievat pe fiul lui Léon Blum și pe nora sa, Robert și Renée-Robert Blum. Am încercat, oricât de stângaci, să-mi găsesc drumul în lumea mentală a generației de intelectuali europeni născuți între 1870 și 1910. Blum însuși s-a născut în 1872: la scurt timp după Rosa Luxemburg, cu trei ani înainte de Luigi Einaudi, cu șapte ani înainte de William Beveridge și cu zece ani înainte de

Clement Attlee și John Maynard Keynes. Cu toți aceștia, Blum împărtășește această combinație distinctă de la sfârșitul secolului al XIX-lea de încredere culturală, informată de obligația de a se angaja în crearea de bunăstare publică.

Având un interes pentru perioada de dinainte de 1939, dar limitându-mi atenția asupra moștenitorilor de stânga ai Europei liberale, am ocolit fără îndoială anumite întrebări cruciale despre viața politică și, mai presus de toate, intelectuală din acele decenii. Ceea ce lipsea în gândirea interbelică a stângii și a centrului era orice apreciere a posibilității răului ca element constrângător, cu atât mai puțin un element dominant, în afacerile publice. Criminalitatea politică premeditată, de tipul acțiunilor întreprinse de naziști, era pur și simplu de neînțeles în termeni proprii pentru majoritatea observatorilor și a criticilor contemporani, fie de dreapta sau de stânga.

Faptul că foametea stalinistă și teroarea din anii 1930 nu au fost înțelese de majoritatea comentatorilor occidentali ilustrează această idee. Primul Război Mondial îngropase cu siguranță multe dintre iluziile progresiste din ultimele decenii; dar nu înlocuise încă imposibilitatea poeziei. Într-adevăr, au existat oameni pentru care anii 1930 nu au fost în nici un caz „deceniul josnic, necurat“ al lui Auden.

Richard Cobb, istoricul de la Oxford, născut în 1917, a prezentat Parisul Frontului Popular ca un loc fericit, plin de speranță și optimism. Pentru Cobb și mulți alții, cei 30 de ani au fost o perioadă de energii uriașe, așteptând să fie mobilizate. Nu toată lumea a fost copleșită de sentimentul de ruină sau de sfârșit de eră. Frontul Popular (în Franța, ca și în Spania) a fost o coaliție remarcabilă de socialiști, comuniști și radicali. Reformele pe care le-a adus în Franța, printre care concediile plătite, o săptămână de lucru mai scurtă, recunoașterea drepturilor sindicale și multe altele, au depășit cu mult așteptările aliaților lui Blum. Comuniștii, în special, urmând instrucțiunile Moscovei de a sprijini un guvern burghez de stânga în Franța împotriva amenințării tot mai mari a Germaniei naziste, nu erau interesați să sperie clasa de mijloc, cu atât mai puțin să promoveze revoluția.

Cu toate acestea, pentru cei de dreapta, o revoluție părea într-adevăr să aibă loc. Genialul critic reacționar Robert Brasillach, scriind în Je suis partout, era destul de convins că trăia o reluare a Revoluției Franceze. Dar aceasta

era, credea Brasillach, o revoluție ale cărei consecințe le-ar fi întrecut pe cele ale strămoșilor săi francezi și ruși, pentru că putea să reușească fără ca măcar să își violeze propriile principii. Și, mai rău, era condusă de Léon Blum, un intelectual evreu.

Ceea ce m-a interesat legat de Blum ca evreu a fost exact acest lucru: ura pe care a stârnit-o. Astăzi ne este greu să ne imaginăm gradul de prejudecăți și de ură pe față pe care cineva ca Blum le-ar fi putut inspira în acei ani, în primul rând și pur și simplu din cauza originii sale evreiești. Pe de altă parte, Blum însuși era adesea nepăsător față de amploarea și implicațiile antisemitismului public și față de invocarea acestuia împotriva sa. Desigur, a existat o anumită ambivalență în propria identitate a lui Blum: francez get-beget, el își afișa în același timp cu mândrie și în mod deschis evreitatea. În anii următori, el a îmbinat o mare simpatie pentru noul stat evreiesc din Orientul Mijlociu cu cvasiindiferența față de mesajul sionist în sine. Aceste identificări aparent incompatibile și entuziasme nu au fost, probabil, atât de diferite de ale mele în alte momente, ceea ce ar putea explica interesul meu îndelungat față de el.

La acea vreme, totuși țineam problemele evreiești departe de preocupările mele academice. În ciuda angajamentului meu recent și însuflețit cu Israelul, în acei ani, la începutul anilor 1970, nu m-aș fi gândit să fac din evreitatea Blum un subiect de studiu. Angajamentul politic evreiesc mi-a absorbit toate atențiile adolescenței. Dar, odată ce renunțasem, era ca și cum nu mai vedeam probleme evreiești în viața mea profesională, cu atât mai puțin să le abordez. În retrospectivă, îmi terminasem „deceniul evreiesc“ și eram pregătit în totalitate pentru succesorul său francez.

Ceea ce m-a obsedat în cursul anilor 1970 au fost instituțiile, partidele politice și teoriile sociale: toate pe care am avut tendința să le privesc, fără să spun în mod explicit acest lucru, ca fiind produsul condițiilor sociale. La Cambridge și în diferite moduri ale lor, Quentin Skinner și John Dunn predau istoria ideilor privilegiind contextualizarea culturală, epistemologică și textuală a producției intelectuale. Îi acreditez pe deplin pentru interesul meu de a gândi în mod serios ce înseamnă să interoghezi ideile dezvoltate inițial și expuse într-un alt moment sau loc. Dar contextul pentru mine a

rămas social, sau cel mult al politicii înalte, mai degrabă decât religios, cultural sau hermeneutic.

La Paris am făcut ceea ce ar trebui să facă un cărturar: am scris o disertație, am găsit o editură pentru ea și am căutat noi domenii. Dar, în alte privințe, nu știam exact ce făceam și unde mă îndreptam. Nu aveam nici o idee clară despre cum să devin un istoric academic sau ce ar însemna acest lucru, deși nu eram potrivit pentru altceva. În cele din urmă am reușit să-mi ajustez diferitele interese și afinități pentru o carieră academică, dar numai ca rezultat al norocului și al ajutorului generos al altora.

Finalizându-mi doctoratul, am fost la început în imposibilitatea de a găsi o bursă sau de a obține o poziție academică și mă mulțumisem cu ideea de a lua un post într-o școală de băieți de prestigiu din sudul Londrei. Mulțumită lui John Dunn, prietenul și mentorul meu de la King's, am amânat să accept poziția suficient de mult timp cât să aflu că mi se oferise o bursă de cercetare la King's.

Dacă am fost în stare să pun piciorul în ușa de la Cambridge, acest lucru a fost posibil în mare parte datorită lui George Lichtheim, marele istoric al marxismului și socialismului, un binefăcător pe care nu l-am întâlnit niciodată. Am citit toate cărțile sale importante între 1968 și 1973 și am fost, fără îndoială, puternic influențat de perspectiva sa: aceea a unui observator înțelegător, dar necontenit critic al marxismului de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Atât Lichtheim, cât și Annie Kriegel au redactat scrisori foarte ferme de sprijin pentru mine, bazate în ambele cazuri pe citirea tezei mele de doctorat. Le datorez totul – și nu mă pot gândi la alți doi oameni cărora aș prefera să le fiu îndatorat.

Dar Lichtheim și Kriegel reprezentau o tendință minoritară și ambii erau marginali – cel puțin pentru mediul academic englez. Richard Cobb, principalul specialist englez în istoria Franței de la acea vreme și o figură influentă în domeniul meu, nu m-a privit niciodată ca pe un istoric. Pentru Cobb, eram un intrus în disciplina istoriei, cu toate cele mai rele instincte ale unui intelectual francez: angajament politic sub masca studiului istoriei.

Din cauza vetoului său, nu am obținut nici o altă bursă sau vreun post la Oxford sau Cambridge pentru care am candidat în acei ani. Disertația mea

nu a reușit să își găsească un editor britanic. Deși mi-a asigurat bursa de la King's, a fost publicată doar în franceză: mi s-a oferit un contract de carte de către Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, care trebuie să fi primit o recomandare neobișnuit de fermă înainte de a se angaja să publice o primă carte a unui englez necunoscut – probabil de la Annie Kriegel.

Faptul că nu am mai încercat niciodată să găsesc o editură în limba engleză sugerează probabil altceva: eram cu adevărat mai degrabă un intelectual decât un universitar și eram absolut naiv când venea vorba despre calcule de carieră sau planificare strategică. Pur și simplu nu mi-a trecut prin cap că publicarea primei mele cărți în franceză era o mișcare prostească dacă doream să urmez o carieră de istoric în Statele Unite sau în Marea Britanie. Cobb a avut pe de-o parte dreptate: existase o oarecare eroare de categorisire. Eram pe drumul carierei unui istoric englez, dar mă vedeam drept un intelectual francez disident și acționam ca atare.

La începutul anilor 1970 era încă posibil să predai istoria în Anglia și să fii totuși complet detașat de comunitatea academică nord-americană. Atlanticul era mult mai larg în acele vremuri. Cu toate acestea, la câțiva ani după ce am obținut bursa de la King's, întâmplarea și cele mai întâmplătoare contacte umane mi-au oferit ocazia de a merge în California. S-a întâmplat să iau cina la King's într-o seară cu F. Roy Willis, un fost student al colegiului, care acum preda la Universitatea din California, Davis, și care scrisese o istorie timpurie a unificării europene, France, Germany and the New Europe. La nouă luni după scurta noastră întâlnire, m-a sunat la Cambridge și m-a întrebat dacă aș vrea să vin pentru un an la Davis.

Așa cum se procedează în America, Willis a numit un salariu anual. Am ezitat: era cu mult mai mult decât primeam la Cambridge, încât m-am întrebat dacă nu cumva îl auzisem greșit. El, la rândul său, mi-a înțeles greșit ezitarea și a mărit oferta: prima mea incursiune în arta negocierii și una dintre cele mai reușite! Jacquie și cu mine am zburat la Boston în vara următoare și, după un scurt sejur la un prieten din Cambridge, Massachusetts, am cumpărat un Buick vechi și imens și am început traversarea țării.

Acel an la Davis, 1975–1976, a fost primul meu contact cu Statele Unite. A fost o experiență minunată. Nu aveam nici o presiune. Am predat pentru prima dată cursuri ample de istorie europeană și mi-am dat seama că nu puteam să fac în California ceea ce aproape toată lumea făcea la Cambridge, și anume să citesc cursurile mele. În schimb, am învățat să dau teste și am devenit un profesor universitar competent.

Studenții mei americani abordau învățarea foarte diferit de colegii lor britanici. În California, predam tinerilor care nu știau de fapt foarte multe, dar cărora nu le era rușine să recunoască acest lucru și erau dornici să învețe. În Anglia, puțini oameni trecuți de vârsta de 16 ani recunosc vreodată ignoranța, cu siguranță nu la Cambridge. Acest lucru face stilul de conversație mai încrezător, dar înseamnă, de asemenea, că studentul tipic englez petrece adesea ani întregi fără să citească anumite texte fundamentale, deoarece nimeni nu îi pune niciodată la îndoială familiaritatea cu acestea.

La întoarcerea noastră în Anglia, în 1976, Jacquie și cu mine am început să ne îndepărtăm; în decembrie 1976 ne-am despărțit, divorțând doi ani mai târziu. Motivele acestei despărțiri nu sunt greu de găsit. California îmi lărgise orizonturile; deși respinsesem oferta unui post permanent în Davis, întoarcerea la Cambridge s-a dovedit dezamăgitoare și, în cele din urmă, nesatisfăcătoare. Înainte de a pleca în Statele Unite, Jacquie și cu mine locuiserăm într-un mic apartament cu două camere; când ne-am întors din California, venise evident momentul să cumpărăm ceva mai mare. Dar actul de a cumpăra o proprietate, ca de atâtea ori, te pune pe gânduri. Până atunci, așa cum mi se pare privind retrospectiv, nu făcusem decât să înaintez pe calea trasată pentru mine în școala doctorală; acum nu mai eram atât de sigur că voiam ca viața mea să ia această direcție. Nu puteam să accept cu adevărat că asta era tot ce era de făcut: o carieră, o universitate, o casă, o soție.

După ce Jacquie și cu mine ne-am despărțit, am plecat să locuiesc o vreme în Franța, să fac cercetare pentru cea de-a doua carte a mea, Socialism in Provence. Cea mai mare parte a primei jumătăți a lui 1977 am petrecut-o în zona de sud a regiunii Provence, în departamentul Var, unde se aflau sursele mele – și unde Nicholas Kaldor, economistul de la Cambridge și bursier al

King's, mă lăsase să stau în casa sa din La Garde-Freinet, un orășel aflat la aproximativ 12 kilometri nord de Saint-Tropez. Era o casă veche și frumoasă din secolul al XVIII-lea, de tip provensal, situată pe o stradă de case goale, cu obloane – cu soare arzător pe de o parte, umbră, iarbă și dealuri pe cealaltă parte. Eram fericit să fiu din nou singur, pentru prima dată de la vârsta de 18 ani: trăiam singur, cu un scop și cu puținul de bunuri de care aveam nevoie pentru a munci și a trăi: o mașină, o valiză plină de haine, bani aproape suficienți și o casă care era a mea până în vară.

Viața în La Garde-Freinet avea o rutină veche și bine stabilită. Înainte de sosirea turiștilor în timpul verii, regiunea era încă foarte mult vechea Provence, desăvârșită de câțiva bătrâni care mai vorbeau dialectul tradițional. Mișcările zilnice ale oilor și ciobanilor, modelele vechi ale economiei rurale și viața de stradă a satului de pe dealuri rămâneau reminiscențe ale secolului al XIX-lea. Subiectul meu – sursele economice și sociale ale socialismului rural din Provence – mă înconjura în continuare. Eram bien dans ma peau din toate punctele de vedere.

În fiecare dimineață mă trezeam, ieșeam pe ușă și mă urcam în venerabilul Citroën DS 19 decapotabil pe care îl cumpărasem la întoarcerea din SUA, îl porneam lăsându-l să coboare dealul (contactul era stricat) și – întrucât drumul era în pantă de acolo până pe coastă – îi dădeam mașinii o încărcare zilnică, suficientă pentru a mă duce înapoi acasă. Parcam în Sainte-Maxime, îmi cumpăram o baghetă, niște brânză, niște fructe, o sticlă de apă minerală și ziarele locale și stăteam pe plajă trei ore, înotând și citind cu intermitențe; apoi mă întorceam la mașină și urcam pe munte pentru un duș, un pui de somn și apoi multe ore de lucru la carte, până târziu în noapte.

Mi-am petrecut după-amiezile în bibliotecile sătești, în arhivele municipale, în arhivele de departament din Draguignan, în apropiere, și în arhivele urbane ale orașului de coastă Toulon. De atunci, am făcut cercetări și pentru alte cărți, dar niciodată cu aceeași intensitate și nici cu aceeași familiaritate a locului. Experiența mi-a confirmat opinia că nici un istoric nu ar trebui să întreprindă o lucrare de cercetare primară bazată pe surse dacă nu i se asigură un acces apropiat și pe termen lung la materialele de arhivă. Cercetarea pe distanțe lungi, bazată pe vizite ocazionale cu avionul, este în cel mai bun caz frustrantă și, de obicei, insuficientă pentru scopul urmărit.

Aveam acum 20 și ceva de ani și mă despărțisem de prima mea soție, spre dezamăgirea părinților mei. Desigur, eu aveam să divorțez din nou, sora mea Deborah avea să divorțeze de două ori și, în cele din urmă, chiar și părinții mei au divorțat; dar al meu a fost primul divorț din familia noastră. Deși am aflat mai târziu că divorțul și căsătoriile multiple, cu diverse permutări și îmbinări, erau destul de frecvente în istoria familiei mele, părinții mei și cu mine eram suficient de asimilați în Anglia anilor 1950 pentru a considera divorțul ca fiind ceva neobișnuit și care trebuia evitat.

Cu toate acestea, în afară de incapacitatea mea emergentă de a găsi soția potrivită, părinților mei li se părea că duceam o viață bună, chiar dacă oarecum opacă pentru ei. Nu era evident (pentru ei) că „munceam“ în vreun mod, cu atât mai mult cu cât angajatorul meu nu părea să aibă vreo obiecție față de dispariția mea în sudul Franței timp de șase luni. Mama mea, care (la fel ca toți cei din generația ei) fusese profund influențată de șomajul din anii 1930, se temea că voi fi dat afară de la Cambridge dacă voi sta plecat prea mult. Cu timpul, au ajuns să înțeleagă viața academică, cercetarea și titularizarea – deși nu sunt sigur că vreunul din părinții mei a înțeles pe deplin ce anume puneam la cale înainte de publicarea și de succesul cărții Epoca postbelică.

În 1977, în timp ce scriam despre muncitorii din mediul rural francez și despre clasa muncitoare franceză din secolul al XIX-lea, presupun că încă apăram și chiar practicam un anumit tip de marxism – cel puțin ca abordare istorică –, păstrând în același timp distanța față de acesta din punct de vedere politic și recunoscând doar pe jumătate impactul său asupra muncii mele. Și prima mea carte fusese despre marxiști, dar nu era deloc istorie socială așa cum era concepută atunci, ocupându-se în principal de partide și de activiști politici.

Nu aveam nimic împotriva a ceea ce consideram a fi istoria socială clasică. Dimpotrivă: mai mult decât orice altceva în acei ani, am fost motivat de exemplul lui Maurice Agulhon și de a sa carte La République au village. Agulhon dezvăluise și ilustrase sursele radicalismului politic care s-au format în mediul rural francez în cursul primei jumătăți a secolului al XIX-lea; în special, el a descris speranțele larg răspân+dite pentru un anumit

socialism rural, spulberate în 1851 de lovitura de stat a lui Ludovic Napoleon Bonaparte.

Influențat de Agulhon și de alți istorici ai sudului rural francez, mi-am propus să scriu propria istorie socială dintr-o perspectivă de jos în sus: un studiu regional al provinciei de la sfârșitul secolului al XIX-lea, chiar dacă, la un anumit nivel, acest tip de scriere istorică foarte detaliată nu era punctul meu forte natural și nici nu corespundea instinctelor mele intelectuale. M-am îngropat în acele arhive din Var. Cu mulți ani înainte, un vechi profesor al meu din Cambridge, Christopher Morris, mă sfătuise (oarecum sentențios) că un istoric ar trebui să cunoască prețul porcilor pe piața anuală. Ei bine, după câțiva ani de cercetări, știam prețul porcilor (și multe altele) în piețele anuale din Var pentru fiecare an din 1870 până în 1914. Și eu (această cercetare părea să anunțe) puteam scrie istorie socială cum trebuie. Și am făcut-o. Și după aceea n-am mai făcut-o niciodată.

Am fost cu adevărat nedumerit de scrierile de istorie socială din anii 1970. Economia, politica și chiar societatea însăși scăpau din centrul atenției și chiar din domeniul respectiv. Am fost iritat de utilizarea unor date sociale și culturale selective pentru a înlocui explicațiile convenționale contextuale sau politice ale evenimentelor majore: astfel, Revoluția franceză putea fi redusă la o revoltă de gen sau chiar la o expresie adolescentină a nemulțumirii intergeneraționale. Ceea ce fusese considerat cândva ca fiind în mod evident una dintre cele mai importante caracteristici ale evenimentelor majore din trecut a fost înlocuit de acele aspecte care până atunci fuseseră cu totul periferice.

Am studiat istoria modernă pentru că mi s-a părut în mod evident o cale către angajamentul intelectual și o investiție civică. Dar cum poți să te implici intelectual ca cetățean, cu atât mai puțin să îi atragi pe concetățenii tăi, când ceea ce faci este atât de evident preocupat de periferiile sociale care îi interesează doar pe colegii tăi cercetători? Mulți dintre colegii mei păreau să ia parte la un fel de charivari academic pe jumătate conștienți: o răsturnare liberă de roluri în care istoricilor sociali de mâna a doua li se oferise libertatea de a ieși în evidență și de a domina domeniul, denigrându-i și răsturnându-i pe marii cercetători ale căror publicații și preocupări guvernaseră profesia în ultimele decenii.

Eram astfel în contradicție cu tendințele majore din propria disciplină: acestea tindeau spre teoria modernizării, pe de o parte, și – cu puțină întârziere – spre „studiile culturale“, pe de altă parte. Ceea ce mi s-a părut deosebit de supărător, presupun, a fost pretenția multora dintre aceste noi abordări ale istoriei sociale de a extinde sau de a îmbogăți un marxism pe care îl înțelegeau în mare parte greșit.

Teoria modernizării, în acei ani, a beneficiat de antecedentele sale respectabile în scrierile din anii 1950 despre societatea industrială: în special de către Ralf Dahrendorf și Raymond Aron. Cu toate acestea, în formele sale mai grosiere, ea propunea o narațiune a progresului cu un punct final clar și neinterogat: societatea industrială și dublura sa politică – democrația. Toate acestea mi s-au părut o teleologie destul de flagrantă și deloc subtilă, oferind o viziune de certitudine asupra proceselor din trecut și a rezultatelor viitoare care mi s-a părut alienantă în calitate de istoric – și chiar, oricât de ciudat ar suna, în calitate de istoric marxist. În ceea ce privește studiile culturale, le-am considerat deprimant de superficiale: conduse de nevoia de a separa datele și experiențele sociale de orice rădăcini sau influențe economice, pentru a-și distinge mai bine afirmațiile de marxismul discreditat pe care, de altfel, se bazau fără rușine.

În dezbaterile politice și academice din deceniile anterioare, marxismul fusese întotdeauna tratat, în ultimă instanță, ca un model istoric alimentat de motorul intereselor și al acțiunii proletarilor. Dar tocmai din acest motiv, pe măsură ce proletariatul scădea în număr și în relevanță în toate societățile avansate, marxismul părea vulnerabil în fața implauzibilității premiselor sale.

Ce se întâmplă, la urma urmei, când proletariatul încetează să mai funcționeze ca motor al istoriei? În anii 1970, în mâinile practicienilor studiilor culturale și sociale, mașinăria încă mai putea fi pusă în funcțiune: trebuia doar să înlocuiești „muncitorii“ cu „femeile“; sau studenții sau țăranii sau negrii sau – eventual – homosexualii sau, într-adevăr, orice grup care avea motive întemeiate să fie nemulțumit de actuala dispoziție a puterii și a autorității.

Dacă toate acestea mi s-au părut a fi lucruri jalnice și imature, datoram iritarea mea cursului distinct al propriei educații. În anii 1970 eram prins

într-un fel de deformare temporală. Înțelegeam și, în mare măsură, împărtășeam viziunea asupra lumii a lui Eric Hobsbawm și a lui E.P. Thompson mai mult decât preocupările propriei generații academice. Aceștia erau oameni formați de problemele anilor 1920 și 1930, probleme pe care mi le alesesem ca obiecte de studiu în disertația mea.

Contemporanii americani, în special, mi s-a părut că au mers mai departe un pic prea repede, înainte de a dobândi măcar o înțelegere deplină a ceea ce pierdeau. Pe de altă parte, eu, care terminasem un doctorat la vârsta de 24 de ani, eram deja membru al facultății într-o perioadă în care colegii mei abia își cunoșteau conducătorii de doctorat și erau încurajați să caute noi domenii de interes și noi metode. Navigând singur, nu aveam repere generaționale. Așa că poate nu este surprinzător că am reacționat de mai multe ori împotriva înclinațiilor propriei generații.

Am făcut câteva alegeri proaste în acei ani. La scurt timp după ce m-am întors la Cambridge din Provence, în 1977, am început o relație cu Patricia Hilden, o absolventă din Davis care venise să lucreze cu mine. Datorită influenței ei, am făcut o excepție pentru istoria femeilor în critica mea față de noua istorie socială, chiar dacă eram cu adevărat destul de ignorant în materie și puținul pe care îl știam nu mă impresionase. Dar Patricia era o feministă foarte agresivă și sigură pe sine, tăioasă și neiertătoare: un amestec straniu de seducător. Așa că, cu o inconsecvență nerușinată, am îngăduit istoria femeilor, chiar dacă am rămas neiertător în respingerea tuturor celorlalte tipuri de studii combinate sau identitare.

Relația noastră a fost greșit concepută încă de la început, și nu numai pentru că m-a forțat să ajung pe un teritoriu necinstit din punct de vedere intelectual. În următorii câțiva ani am călătorit între Anglia și America; în mare parte urmând-o pe Patricia, care părea să nu fie niciodată mulțumită acolo unde se afla. În primăvara lui 1978 am candidat și mi s-au oferit două locuri de muncă pentru debutanți în Statele Unite, la Harvard și la Universitatea din California, Berkeley. Am ales Berkeley din câte se pare pentru că Harvard părea prea asemănător cu Cambridge-ul pe care îl părăsisem. Acesta a fost, cel puțin, motivul pe care mi l-am oferit. Dar principalul considerent a fost că Patricia dorea să se întoarcă în California. Și mie îmi plăcea ideea de a mă întoarce acolo, deși interesele mele

intelectuale se îndepărtau deja de accentul social-istoric care stârnise interesul celor de la Berkeley pentru mine.

Astfel, am rămas blocat în predarea istoriei sociale la Berkeley din 1978 până în 1980: mai degrabă împotriva propriilor preferințe. Într-un semestru am oferit un curs de istorie a socialismului și comunismului în Europa. S-au înscris peste 200 de studenți, așa că ceea ce începuse ca un seminar a devenit un curs mare. Când am ajuns la Lev Troțki și la tragedia Revoluției Ruse, sursa popularității mele a devenit clară. Încă din anii 1920 au existat marxiști (leniniști, de fapt) care îl vedeau pe Troțki drept calea care nu fusese urmată, istoria care deviase cumva de la curs, regele de peste ocean. În nordul Californiei, la sfârșitul anilor 1970, după cum s-a dovedit, ei încă mai existau. Un grup de tineri a venit la mine după prelegerea mea despre Troțki și mi-a spus următoarele: „Tony, ne place foarte mult cursul tău și ne întrebam dacă ai putea să vii să vorbești în fața Grupului Internaționala a Patra din San Francisco despre greșelile lui Troțki – și despre cum să le evităm data viitoare“.

Aici, într-o țară îndepărtată, se găsea o reflecție a preocupărilor din tinerețe ale tatălui meu și, poate, ale mele: ce a mers prost pentru stânga revoluționară? Nu cumva eșecul său fusese parțial responsabil pentru violența oribilă din anii 1930 și 1940 din Europa? Pentru acești studenți, ca și pentru tatăl meu și pentru unii dintre prietenii săi, astfel de întrebări invitau încă răspunsuri de natură personală: soluția la dilema leninismului era Troțki, nu Stalin. Eu însumi nu văzusem niciodată lucrurile chiar așa și eram de mult timp îndepărtat de orice fel de marxism revoluționar. Dar am recunoscut o sensibilitate familiară, o dorință familiară. Mi-am dat seama că ceea ce predam cu adevărat era un fel de curs vocațional cu influență istorică despre cum să practici politica de extremă stânga. Berkeley avea farmecul său.

Dar Patricia a insistat să locuim în Davis, și nu în Berkeley. Așa că ne-am stabilit acolo, ceea ce însemna că trebuia să fac naveta la Berkeley: 100 de kilometri dus-întors cu autobuzul universitar. În aceeași vară (1979) ne-am căsătorit în Davis. Dar în semestrul următor am reușit cel puțin să mă mut la Berkeley – Patricia, mereu nemulțumită de locul în care se afla, se întorsese la un stagiu postdoctoral în Anglia.

În cursul celui de-al doilea an petrecut în California mi-a devenit perfect clar că nu mă simțeam la locul meu. Berkeley mi se părea foarte departe de Europa – și mai departe încă de interesele mele. În sistemul american, departamentele și universitățile acordă promovări și „poziții permanente“ cadrelor didactice tinere promițătoare, oferind perspectiva unei viitoare angajări permanente ca profesor. Asigurarea titularizării pentru sine (sau blocarea acesteia) este astfel obsesia dominantă a vieții universitare, deoarece oricine este astfel promovat obține un rang, prosperitate, autonomie și siguranță: o recompensă deloc de neglijat.

Propriul caz de titularizare la Berkeley a decurs sub umbra unui lung articol pe care l-am publicat în 1979 criticând tendințele populare în istoria socială, sub titlul „Un clovn în purpură regală“. Diverși colegi din departamentul de istorie mi-au spus pompos că, din cauza acestui eseu notoriu, vor trebui să voteze împotriva mea. După cum mi-a explicat unul dintre ei, acest lucru nu se datora conținutului controversat al eseului, ci mai degrabă faptului că acesta „dădea nume“. În special era vorba despre William Sewell, unul dintre cei pe care îi enumerasem ca fiind autorul celui mai greșit tip de istorie socială, care era totodată absolvent de Berkeley. Faptul că un tânăr profesor asistent ca mine criticase munca studenților colegilor săi era un caz de lèse-institution și de neiertat. Lipsit atât de loialitate instituțională, cât și de instincte de prudență, bineînțeles că nu am înțeles niciodată amploarea ofensei mele. Din cauza acelui eseu, votul pentru titularizare în departamentul meu a fost împărțit, deși cu o majoritate pozitivă. Indiferent de perspectivele mele pe termen lung, atmosfera se simțea otrăvită.

Așa că am decis să mă întorc acasă, în Anglia, dacă puteam. Exista un post la Facultatea de Politică din Oxford, un post de conferențiar universitar la Colegiul St. Anne. Am candidat și mi s-a oferit postul. M-am întors în Anglia fără echivoc și fericit. Avea să-mi fie dor de perioada mea californiană – călătorind pe coastă pe Autostrada 1 într-un Ford Mustang decapotabil, schimbând notițe politice cu troțkiștii etc. Și mi-era dor de studenții mei. Dar nu am regretat niciodată că am părăsit Berkeley.

Aici, chiar la mijloc, aș vrea să întrerup narațiunea.

Atât în viața privată, cât și în cea profesională, ești un rebel de stânga, dar nu un rebel împotriva stângii. Chiar și sionismul tău este socialist, iar tu te răzvrătești împotriva Israelului când descoperi că nu și sionismul tuturor este de stânga. Ca cercetător abordezi subiecte foarte tradiționale pentru un istoric marxist, iar nemulțumirea din anii 1970 are legătură cu abandonarea de către colegii de stânga a categoriilor marxiste – care se strecoară până la sfârșitul articolului „Un clovn în purpură regală". Acolo vorbești despre o prăbușire totală a istoriei sociale, echivalând cu o „pierdere a credinței în istorie". Dar cred că faci, în acel stadiu al vieții și al carierei tale, o ultimă încercare de a vă convinge că totul poate fi făcut să se încadreze în categoriile marxiste.

Dar doar o parte din istoria secolului XX poate fi înțeleasă în cadrul categoriilor marxismului sau, într-adevăr, în cadrul mai larg al Iluminismului și al variațiunilor sale, din care marxismul face parte. Și, având în vedere ceea ce ai spus în discuția noastră anterioară despre fasciști, cred că ești de acord. Așa că hai să discutăm despre extrema dreaptă înainte de a ne întoarce la stânga sau la eșecurile sale. Hai să intrăm în viața intelectuală a extremei drepte și să vorbim despre fasciști.

Am vorbit deja și vom vorbi din nou despre atracția emoțională și intelectuală a marxismului și a leninismului. La urma urmei, Frontul Popular este o formă de antifascism. Și totuși, în mod logic, înainte de antifascism trebuie să vină fascismul: ascensiunea la putere a lui Mussolini în 1922, ascensiunea aparent similară a lui Hitler în 1933, influența crescândă a fasciștilor români în anii 1930 – și mai ales curentul mai slab, dar important, al gândirii fasciste din Franța și Marea Britanie.

Așadar permite-mi să încep prin a te întreba despre subiectul despre care nu ai ales să scrii în disertația ta. De ce îi neglijăm atât de ușor pe intelectualii fasciști din anii 1920 și 1930?

Când am vorbit despre marxiști, am putut începe de la concepte. Fasciștii nu prea au concepte. Ei au atitudini. Au răspunsuri distincte la război, la

crize și la înapoiere. Dar ei nu încep cu un set de idei pe care apoi să le aplice lumii.

Mă întreb dacă nu cumva un alt motiv pentru care ne este greu să ne amintim de fasciști este faptul că, în măsura în care aveau argumente, acestea erau de obicei argumente împotriva a ceva: liberalism, democrație, marxism.

Până la sfârșitul anilor 1930 (sau chiar la începutul anilor 1940, în timpul ocupațiilor din timpul războiului), când încep să se implice în politici cu consecințe reale, cum ar fi legislația antisemită, intelectualii fasciști nu se detașează în mod clar de multe alte discuții politice din anii interbelici. Este greu să îi separi pe francezii Pierre Drieu la Rochelle și Robert Brasillach, care au fost fasciști în mod palpabil, de editorialele presei franceze de centru-dreapta populare pe teme importante precum Războiul Civil spaniol, Frontul Popular, Liga Națiunilor, Mussolini, America.

Criticile la adresa social-democrației sau a liberalismului ori atitudinile față de marxism sau bolșevism sunt, de asemenea, foarte greu de separat. Acest lucru este în mare parte adevărat chiar și în Germania înainte de 1933, unde cam același set de atitudini în materie de politică externă merge de la, să zicem, liberalul Gustav Stresemann până la naziști. Iar în România, desigur, oamenii pe care acum i-am identifica drept intelectuali fasciști – Mircea Eliade, Emil Cioran – nu erau doar în centrul discursului, ci erau intelectualitatea dominantă.

Care ar putea fi virtuțile intelectuale ale intelectualilor fasciști?

Să luăm cazul lui Robert Brasillach. El a fost văzut de contemporani ca fiind una dintre vocile sofisticate ale extremei drepte. Și este tipic prin faptul că era tânăr; ajunge la maturitate în anii 1930. A scris foarte bine – ca și alți câțiva dintre intelectualii fasciști. Erau adesea ingenioși și mai sardonici decât intelectualii de stânga, care aveau tendința de a fi serioși în mod greoi. Există o sensibilitate estetică, care permite un răspuns

înțelegător și cultivat la artele moderne. Brasillach, de exemplu, a fost critic de cinema – și unul foarte bun. Dacă îi citești opera acum, și dacă ești corect, vezi că criticile sale la adresa filmelor de stânga din anii 1930, tocmai cele mai admirate acum, sunt destul de incisive.

Spre deosebire de generația postbelică de intelectuali de stânga dominanți – generația Sartre, care este generația imediat următoare de intelectuali dominanți –, intelectualii fasciști din anii 1930 aveau tendința de a fi mai puțin predispuși la afirmarea unor opinii despre orice. Nu sunt intelectuali polivalenți; ei tind să se concentreze pe anumite domenii și să fie cunoscuți pentru asta. Au tendința de a fi destul de mândri de faptul că sunt critici culturali, experți în politică externă sau orice ar fi și nu rătăcesc fără scop în toată gama de politici publice. Unii dintre ei sunt admirați, chiar dacă cu reticență, de o gamă mult mai largă de oameni decât dacă ar fi fost considerați pur și simplu intelectuali fasciști buni la toate. Astfel, Brasillach are o mulțime de admiratori pentru critica sa de film și pentru unele dintre celelalte eseuri culturale, chiar dacă le publică într-o gazetă grosolană de dreapta precum Je suis partout. Această specializare i-a făcut, cred eu, pe intelectualii fasciști să fie mult mai bine plasați pentru a se apăra de acuzația de a fi simpli palavragii.

În cele din urmă, în cazul cuiva ca Brasillach, exista un fel de individualism cultivat care, desigur, merge bine la dreapta și tinde să fie incomod la stânga. Intelectualii de dreapta seamănă cu criticii culturali deveniți dandy, să zicem, din anii 1830 și 1840; ei sunt un tip social mai ușor de recunoscut și mai simpatic decât intelectualul ideologic al generațiilor ulterioare de stânga. Cineva ca Brasillach nu se identifică într-un mod foarte activ sau consecvent cu un partid politic. Acum, o parte din ironie, desigur, este că nu existau partide politice semnificative de extremă dreapta cu care el să se poată identifica în Franța. Dar acest lucru este valabil și în alte locuri. Majoritatea intelectualilor de dreapta – Jünger, Cioran, Brasillach – nu au fost oameni de partid. Toate acestea sunt puncte forte într-o lume intelectuală.

De unde au apărut intelectualii fasciști? Putem vorbi despre o genealogie pur intelectuală a fasciștilor?

Povestea genetică acceptată este că fascismul a apărut din incertitudinile generației de dinaintea Primului Război Mondial, când s-a confruntat cu războiul și cu perioada imediat postbelică. Ceea ce aveam atunci era un tip de naționalism deformat și deosebit de nou, transfigurat de energia și de violența Primului Război Mondial într-o mișcare politică de un nou tip, o mișcare de masă, potențial de dreapta. Zeev Sternhell, dimpotrivă, subliniază că atitudinile de dinaintea Primului Război Mondial față de democrație sau decadență, împreună cu experiența războiului și eșecul stângii în război, întorc o întreagă generație spre fascism. În această relatare, originile reale ale fascismului și, mai ales, politicile sale economice și critica democrației se află la stânga.

Nu trebuie să alegeți între aceste povești. Nu este dificil să găsești indivizi care au urmat ambele traiectorii. Și s-ar putea, de asemenea, ca ambele să fie un pic anacronice. Dacă ai putea opri ceasul în 1913, anul de dinaintea izbucnirii Primului Război Mondial, și ai putea realiza un sondaj după poziția politică și afilierile viitoare probabile ale tinerei generații, ai vedea că diviziunea dintre stânga și dreapta nu este chiar importantă. Majoritatea mișcărilor s-au definit în mod intenționat ca fiind nici de stânga, nici de dreapta. Au refuzat să se definească în cadrul lexiconului revoluționar francez, care a furnizat atât de mult timp parametrii geografiei politice moderne.

Mai degrabă, au considerat că dezbaterile din societatea liberală reprezentau ele însele problema, mai degrabă decât o soluție. Gândiți-vă la futuriștii italieni în manifestele lor și la eforturile lor artistice din deceniul de dinaintea Primului Război Mondial. În Franța a existat un sondaj, „Les jeunes gens d'aujourd'hui“ („Tinerii de astăzi“), care a devenit un fel de manifest al tinerei drepte, deși autorii săi nu au pretins că se poziționau în acest fel. Ceea ce tinerii aveau în comun era credința că numai ei puteau profita de acest secol. Am dori să fim liberi, afirmau ei: vrem să eliberăm energiile profunde ale națiunii. În 1913 nu ai fi știut dacă acest sentiment era de stânga sau de dreapta: ar fi servit destul de plauzibil ca un manifest modernist de stânga – trebuie să existe o schimbare, vor exista schimbări radicale, trebuie să mergem cu prezentul și să nu ne lăsăm limitați de trecut. Dar, în același timp, aceste expresii ale impulsurilor tinerești frustrate sună într-un mod clasic de dreapta: voință națională, scop național, energie

națională. Secolul al XIX-lea a fost secolul burghez. Secolul XX va fi secolul schimbării, care va veni peste noi atât de repede, încât numai cei tineri și neangajați vor putea spera să profite de moment și să meargă mai departe. Viteza era esențială: avionul și automobilul tocmai fuseseră inventate.

În Germania, toată lumea, de la grupuri vegetariene la cluburi de bicicliști, la cluburi de drumeții și la societăți de protecție a naturii, s-a trezit – cu câteva excepții – înclinată spre dreapta naționalistă. În schimb, același tip de oameni din Anglia – purtând haine remarcabil de asemănătoare și făcând exerciții fizice din aceleași motivații – înclinau spre stânga: vorbeau despre tapetul William Morris, ridicând muncitorii la un nivel cultural superior, răspândind cunoștințe despre contracepție și dietă pentru binele maselor etc.

După 1913, urmează Primul Război Mondial propriu-zis, apoi aplicarea principiului autodeterminării naționale și revoluția bolșevică. Mă întreb dacă nu putem separa unii dintre acești factori în apariția fascismului în funcție de timp și loc.

Ceea ce este surprinzător, chiar și privind retrospectiv, este că violența Primului Război Mondial nu a avut efectul pe care l-am presupune astăzi. Tocmai aspectul sângeros și mortal al războiului a fost atât de sărbătorit de cei pentru care acesta a fost momentul definitoriu al tinereții lor. Când îl citești pe Ernst Jünger, pe Drieu la Rochelle sau răspunsurile furioase acordate lui Erich Maria Remarque, constați că celebrarea retrospectivă a unității în conflict a dat războiului o strălucire foarte specială pentru mulți membri ai generației frontului. Veteranii erau împărțiți între cei care nutreau o nostalgie de la boue pe viață și cei care erau îndepărtați pentru totdeauna de toate formele de politică naționalistă și de militarism. Poate că cei din urmă erau în majoritate absolută, în special în Franța și în Marea Britanie; dar în mod cert nu erau majoritari în rândul intelectualilor.

Revoluția bolșevică a avut loc la sfârșitul lui 1917, deci înainte de sfârșitul războiului. Acest lucru înseamnă că, chiar înainte ca perioada postbelică să înceapă cu adevărat, exista deja amenințarea iminentă a unei a doua tulburări: o revoluție europeană facilitată și justificată de tulburările

războiului și de nedreptatea (reală sau percepută) a acordurilor de pace. Dacă analizăm țară cu țară, începând cu Italia, observăm că, fără amenințarea unei revoluții comuniste, ar fi existat mult mai puțin spațiu pentru fasciști pentru a se oferi ca o garanție a ordinii tradiționale. Într-adevăr, fascismul, cel puțin în Italia, nu știa dacă era radical sau conservator. A ajuns la dreapta în mare măsură din cauza succesului aripii sale drepte de a prezenta fascismul ca fiind răspunsul adecvat la amenințarea comunismului. În absența spectrului revoluției de stânga, fasciștii de stânga ar fi putut foarte bine să domine. În schimb, Mussolini a trebuit să-i epureze, la fel ca și Hitler, zece ani mai târziu.

În schimb, slăbiciunea relativă a stângii revoluționare din Marea Britanie, Franța sau Belgia postbelică a limitat credibilitatea eforturilor de dreapta de a exploata amenințarea comunistă în următorul deceniu. În Marea Britanie, chiar și Winston Churchill a fost ridiculizat pentru obsesia sa față de amenințarea roșie și bolșevici.

Mulți dintre fasciști îl admirau pe Lenin, îi admirau revoluția, admirau statul sovietic și vedeau în regimul partidului unic un model.

În mod ironic, revoluția bolșevică și crearea Uniunii Sovietice au pus probleme mult mai complicate pentru stânga decât pentru dreapta. În primii ani postbelici, în Europa de Vest se știa foarte puțin despre Lenin și revoluția sa. În consecință, au existat mai multe reformulări abstracte și egoiste ale evoluțiilor rusești în conformitate cu preferințele locale: aceasta a fost o revoluție sindicalistă, o revoluție anarhistă, un socialism marxist adaptat la circumstanțele rusești, o dictatură temporară și așa mai departe. Stânga trebuia să se îngrijoreze că această revoluție într-o țară înapoiată și agrară nu era conformă cu previziunile lui Marx și, prin urmare, ar fi putut genera rezultate deformate și chiar tiranice. În timp ce, pentru fasciști, acele aspecte ale leninismului care îi deranjau cel mai mult pe marxiștii obișnuiți – accentul pus pe voluntarism și dorința orgolioasă a lui Lenin de a accelera istoria – erau ceea ce li se părea cel mai plăcut. Statul sovietic era violent, hotărât și ferm condus de la vârf: în acei primi ani era tot ceea ce viitorii fasciști doreau și considerau că lipsea din cultura politică a propriilor

societăți. Le-a confirmat că un partid poate face o revoluție, poate cuceri un stat și poate guverna prin forță dacă este necesar.

În acei primii ani, Revoluția Rusă a generat, de asemenea, o propagandă eficientă și chiar frumoasă. În plus, cu timpul, bolșevicii au avut un talent deosebit de a exploata locurile publice.

Eu aș merge mai departe. Fața publică a fascismului și cea a comunismului au fost adesea izbitor de asemănătoare. Planurile lui Mussolini pentru Roma, de exemplu, seamănă înfricoșător de mult cu Universitatea din Moscova. Dacă nu ați ști nimic despre istoria Casei Poporului a lui Nicolae Ceaușescu, cum ați putea stabili dacă este vorba despre o arhitectură fascistă sau comunistă? A existat, de asemenea, un conservatorism comun (și în mod superficial paradoxal) al gustului în artele superioare, după entuziasmul inițial din anii revoluționari. În muzică, în pictură, în literatură, teatru și dans, comuniștii și fasciștii erau extraordinar de precauți față de inovație sau imaginație. Până în anii 1930, radicalii estetici au fost la fel de nepoftiți la Moscova, ca și la Roma sau Berlin.

Mă frapează faptul că, pentru fasciștii români, cântatul în public era foarte important. Și mă întreb dacă nu cumva fascismul nu depinde – aici intervine un fel de argument marxist despre fascism – de un anumit nivel de dezvoltare tehnologică, în care oamenii pot fi mutați cu ușurință, dar informațiile mai puțin? Până la urmă, corul este un mijloc de comunicare care are sens înainte de radio, care era puțin răspândit în mediul rural românesc interbelic.

Ne aflăm exact în momentul în care societățile din Europa intră în epoca maselor. Oamenii pot citi ziare. Lucrează în aglomerări foarte mari și sunt expuși la experiențe comune – la școală, în armată, călătorind cu trenul. Așa că aveți comunități conștiente de sine la scară mare, dar, în mare parte, nimic care să semene cu societățile cu adevărat democratice. În consecință, țări precum Italia sau România au fost deosebit de vulnerabile la mișcările și organizațiile care au combinat forma nedemocratică cu conținutul popular.

Cred că acesta este unul dintre motivele pentru care atât de puțini oameni le-au înțeles; cu siguranță, criticii lor nu le-au înțeles. Marxiștii nu au putut găsi nici o „logică de clasă“ în partidele fasciste: prin urmare, le-au respins ca fiind simpli reprezentanți suprastructurali ai vechii clase dominante, inventați și instrumentalizați în scopul mobilizării sprijinului împotriva amenințării venite dinspre stânga – o explicație necesară, dar departe de a fi suficientă pentru a explica atracția și funcția fascismului.

Prin urmare, este logic că, în urma celui de-al Doilea Război Mondial, odată cu instaurarea unor democrații stabile în mare parte din Europa Occidentală și în unele părți ale Europei Centrale, fascismul și-a pierdut atracția. În deceniile ulterioare, odată cu apariția televiziunii (și a fortiori a internetului), masele se dezagregă în unități din ce în ce mai mici. În consecință, cu tot farmecul său demagogic și populist, fascismul tradițional a fost limitat: singurul lucru pe care fasciștii îl fac extrem de bine – transformarea minorităților furioase în grupuri mari și a grupurilor mari în mulțimi – este acum extraordinar de dificil de realizat.

Da. Lucrul pe care fasciștii l-au făcut bine a fost defragmentarea într-un mod trecător și la nivel național. Cred că, probabil, acum nimeni nu mai poate face acest lucru, cel puțin nu în același mod.

Perspectivele fascismului de astăzi depind de faptul că o țară este prinsă într-o combinație de societate de masă și instituții politice fragile și fragmentate. Până în prezent, nu mă pot gândi la nici un loc din Occident unde aceste condiții să existe într-o formă suficient de acută.

Cu toate acestea, nu rezultă câtuși de puțin că revendicările de tip fascist – sau indivizii cu o dispoziție fascistă – au dispărut definitiv. Le-am văzut doar recent în Polonia și în Franța; le putem observa destul de bine în Belgia, Țările de Jos și Ungaria. Dar protofasciștii de astăzi au un handicap: în primul rând, ei nu își pot mărturisi în mod deschis apartenența politică naturală. În al doilea rând, sprijinul lor rămâne limitat la orașe individuale sau la proiecte de interes unic: expulzarea imigranților, de exemplu, sau impunerea de „teste de cetățenie“. Și, în sfârșit, potențialii fasciști se confruntă astăzi cu un mediu internațional schimbat. Înclinația lor

instinctivă de a gândi în termeni exclusiv naționali nu se potrivește cu accentul contemporan pus pe instituțiile transstatale și pe cooperarea interstatală.

Poate că fasciștii au fost ultimii care au crezut că puterea este frumoasă.

Că puterea era frumoasă, da. Comuniștii, desigur, au crezut până la capăt că puterea este bună: invocările puterii, înconjurate corespunzător de ambalajul doctrinar potrivit, puteau fi încă prezentate fără apologie. Dar prezentarea fără apologie a puterii ca frumusețe? Da, aceasta era exclusiv fascistă. Dar mă întreb dacă ai dreptate în ceea ce privește lumea noneuropeană. Gândiți-vă la China, la urma urmei, cel mai evident caz în acest sens.

Mă tem că este un caz excelent China în acest sens.

Revenind totuși la Europa: fascismul și național-socialismul sunt adesea explicate ca fiind rezultatul unor acorduri de pace nedrepte după Primul Război Mondial. Deși americanii au introdus principiul autodeterminării naționale, în practică frontierele au fost trasate în mare măsură ca în trecut: pentru a pedepsi inamicii învinși și a recompensa aliații.

Dar, de fapt, aproape că nu pare să conteze dacă statele au primit, ca să spunem așa, prea mult sau prea puțin teritoriu ca urmare a Primului Război Mondial. Românii, ca să luăm un caz evident, au primit prea mult – și au fost o piesă de rezistență centrală a fascismului în Europa interbelică. Așadar argumentul că este vorba despre o chestiune de nemulțumire față de acordurile de pace este greu de susținut.

Italienii au fost cu siguranță printre învingători. Da, au fost lucruri pe care le-au dorit și nu le-au obținut; dar au fost de partea învingătorilor, ca și românii. Iar fascismul ajunge la putere în ciuda acestui fapt. Așa că poate că avem nevoie de o explicație mai profundă, una care să explice

nemulțumirea fasciștilor indiferent de cât teritoriu au obținut țările lor în numele autodeterminării naționale.

Odată cu teritoriul, și chiar tocmai cu mai mult teritoriu, problema este cu atât mai mare. Fasciștii au resimțit întotdeauna prezența minorităților în mijlocul lor: dovada vie că statul național, oricât de extins fizic, nu este chiar așa cum și-l doreau ei. O prezență canceroasă – a maghiarilor, ucrainenilor, evreilor – strică imaginea poetului despre România sau imaginea patriotului despre Polonia sau orice altceva ar fi.

Astfel de sentimente pot coincide perfect cu sentimentul că, în ciuda expansiunii sale recente, națiunea este încă prea mică într-un alt sens: în ochii altor națiuni sau în comparație cu alte civilizații. Și, astfel, chiar și cei mai estetizanți, mai sofisticați și mai cosmopoliți fasciști, care se respectă pe sine – românii fiind un caz în acest sens –, coboară adesea la cel mai rudimentar și mai resentimentar naționalism. De ce, se întreabă ei, oamenii nu apreciază cât de importanți suntem? De ce nu înțeleg oamenii că România (sau Polonia sau Italia) este centrul cultural al Europei? Astfel, distincția dintre țările nefericite și țările fericite devine foarte greu de făcut. Chiar și țările care au obținut tot ce și-au dorit nu au obținut ceea ce și-au dorit într-un sens mai larg; nu au devenit țara pe care au crezut că războiul o va crea – dar care, în adâncul lor, au știut întotdeauna că nu va exista niciodată.

Ideea că înființarea unui stat va fi sfârșitul istoriei sau va realiza aspirațiile maselor se dovedește foarte repede a nu fi adevărată, ca în Polonia sau în țările baltice. Altă variantă este că ai deja un stat mic, dar crezi că tot ce îți trebuie este mai mult teritoriu, ca în România – și asta se dovedește foarte repede a nu fi adevărat.

Tocmai această enigmă este cea care le permite fasciștilor să reformuleze problema în termenii lor. Problema, susțineau ei în anii 1920, nu este absența unui stat (care nu mai reprezenta o problemă pentru majoritatea națiunilor europene după 1919); în schimb, este prezența unui tip greșit de stat. Statul – burghez, liberal, cosmopolit – este prea slab. A fost modelat

după imitații nechibzuite ale precedentelor occidentale. A fost obligat cu forța să accepte și să facă compromisuri cu prezența unui tip greșit de oameni, fiind astfel poluat din punct de vedere etnic, și așa mai departe.

Dar, pentru fasciștii din primii ani interbelici, conștiința chinuitoare a slăbiciunii naționale era adesea determinată de realitatea economică. Cele mai multe dintre țările mici din Europa Centrală și de Sud (fie că erau victorioase sau învinse) erau devastate din punct de vedere material: fie ca urmare a războiului, fie în virtutea reorganizărilor teritoriale care au urmat. În special comerțul s-a prăbușit. Vechile imperii, indiferent de deficiențele lor, erau zone mari de comerț liber; noile state naționale erau orice altceva.

Fascismul a prosperat aici pe o slăbiciune distinctă a stângii democratice contemporane: social-democrații nu aveau o politică economică. Social-democrații aveau cu siguranță politici sociale și idei generale despre cum le vor finanța. Și, bineînțeles, aveau teorii – chiar și teorii economice – cu privire la motivele pentru care capitalismul era disfuncțional. Dar nu aveau prea multe idei despre cum să gestioneze economiile capitaliste disfuncționale acum, când se aflau într-o poziție de responsabilitate.

Astfel, tăcerea totală a stângii democratice în anii 1920 și pe parcursul Marii Crize le-a lăsat fasciștilor mână liberă, libertatea de a propune măsuri economice radicale cu puțină concurență. Într-adevăr, mulți dintre cei mai interesanți convertiți la neofascism în acei ani au fost tineri profesioniști de stânga, foarte bine educați și promițători, precum Henri de Man, John Strachey, Oswald Mosley și Marcel Déat, care au abandonat socialismul dezgustați de eșecul acestuia de a răspunde cu imaginație la catastrofa economică.

Fasciștii au reușit să își urmeze calea în primele experimente cu statul bunăstării tocmai pentru că nu au fost împovărați de dezacordurile marxiste privind reforma versus revoluția, nefiind preocupați de ortodoxii de orice fel. Și astfel au fost liberi să spună: poate ar trebui să planificăm, sovieticii o fac, pare să funcționeze; sau, poate ar trebui să furăm de la evrei și să redistribuim, pare practic.

Pentru a le face dreptate, a existat și o analiză mai sofisticată: de ce să nu instrumentalizăm statul pentru a planifica și a impune politici economice, mai degrabă decât să trecem prin mecanismele plictisitoare ale politicii parlamentare. În viitor, să ne limităm la a dicta politica, mai degrabă decât să căutăm sprijin pentru ea. Această versiune a argumentului a apărut cel mai frecvent în scrierile foștilor oameni de stânga dezamăgiți de „democrația burgheză“ sau în proiectele concepute de tineri nerăbdători care nu se implicaseră niciodată în politică. De ce, întrebau ei, trebuie să modelăm politica publică după comportamentul individual? Un om nu ar trebui să împrumute mai mult decât poate rambursa, dar o astfel de restricție nu se aplică unui stat.

Și aici intervine, desigur, fascismul: ideea că statul este liber să facă ce vrea. Să tipărească bani, dacă este nevoie; să redistribuie cheltuielile și muncitorii acolo unde este nevoie; să investească fonduri publice în proiecte de infrastructură, chiar dacă nu dau roade timp de zeci de ani; nu contează. Aceste idei nu erau fasciste în sine: într-adevăr, în forme sofisticate, ele aveau să fie asociate în curând cu scrierile lui Keynes. Dar, în anii 1930, doar fasciștii erau interesați să le adopte.

În Germania, Hjalmar Schacht putea fi considerat cu ușurință – dacă trecem cu vederea asentimentul său față de antisemitismul nazist – un adaptor al teoriei keynesiene și al practicii New Deal. În parte din aceste motive, fascismul a fost într-adevăr nu numai respectabil, ci – până în 1942 – umbrela instituțională pentru numeroase forme de gândire economică inovatoare. Era lipsit de inhibiții în ceea ce privește utilizarea statului, ocolea impedimentele politice în calea inovațiilor politice radicale și era bucuros să transcendă restricțiile convenționale privind cheltuielile publice. Reține totuși gustul consecvent pentru cuceririle străine ca fiind cea mai ușoară modalitate de a compensa deficitul.

Aceasta este o diferență importantă; Keynes face propuneri de echilibru în cadrul economiilor naționale, în timp ce Schacht și succesorii săi se bazau pe jefuirea altora.

Acestea fiind spuse, mă întreb dacă nu cumva nu îi separăm prea repede pe fasciști de continuitățile reale ale gândirii europene. Ideea că națiunea cuiva nu este reprezentată de oamenii care trăiesc în țară, ci mai degrabă de cei care vorbesc o limbă, se asociază cu o tradiție sau se închină într-o anumită biserică, derivă destul de direct de la romantici și poate fi văzută foarte ușor și în naționalismul secolului al XIX-lea. Adică intonațiile acestuia din urmă ne par naive și cumva inofensive când le citim astăzi, dar, cu toate acestea, se pare că există o continuitate pe care ai putea să o trasezi între Fichte și Herder, pe de o parte, și fasciștii de un secol mai târziu, pe de altă parte.

Aceste continuități pot fi mereu scoase la iveală. Începeți cu Byron, de exemplu, care celebrează Grecia și virtuțile sale ca fiind izvorul a tot ce este bun, pretutindeni. Și închei cu poetul român Mihai Eminescu – în mod evident, nu cineva care credea că întreaga lume ar fi beneficiat de pe urma adoptării identității culturale românești, ci mai degrabă că întreaga Românie ar fi beneficiat de pe urma excluderii nonromânilor din teritoriul care definește locul în care ar trebui să locuiască exclusiv românii. Cu alte cuvinte, odată cu ascensiunea naționalismului, noțiunea romantică se micșorează și se inversează în timp. Iar ceea ce a început ca o celebrare a identității universale devine doar ceva mai mult decât o apărare a locului.

Acest lucru este valabil chiar și în cazul Franței. Să-l luăm ca exemplu pe Victor Hugo. Conceptul său romantic de „identitate franceză“ – chiar și în tratatul său antinapoleonian de la jumătatea secolului, Les Châtiments – celebra calitățile Franței pe care le-ar fi putut împărtăși toate persoanele de bună-credință. În această perspectivă, Franța este o concentrare a virtuților și posibilităților umane. Cu toate acestea, în momentul în care ajungi la scriitorii interbelici care abordează subiectul Franței, țara lor devenise nu un model universal, ci mai degrabă victima istoriei: a Germaniei, a Marii Britanii, a propriilor greșeli și așa mai departe. Invocările Franței în această cheie sunt oarecum amintirile neoromantice ale unei glorii pierdute care are nevoie urgentă de recuperare. Harta Franței (care corespunde, în aceste scopuri, hărților comparabile ale României, Poloniei, Germaniei etc.) devine un fel de talisman de dreapta: o perfecțiune dumnezeiască în spațiu și timp, cea mai bună și singura Franță posibilă.

Comuniștii aveau tendința de a venera ceea ce ei considerau a fi necontingent: ceea ce trebuia să fie, ceea ce urma să vină pentru toată lumea, ceea ce era inevitabil și, prin urmare, de dorit. În timp ce fasciștii credeau și ei în istorie, dar iubeau ceea ce era voluntarist, contingent, întâmplător. La urma urmei, limba ta este aleatorie, etnia ta este aleatorie, limba ta maternă și patria ta sunt aleatorii. Și trebuie să-ți dorești să le iubești în acest fel. Ceea ce poate explica și stilul și dandismul.

Înțeleg farmecul generalizării tale; dar, chiar și în adoptarea contingenței, fasciștii au fost departe de a fi consecvenți. Este foarte ușor să faci greșeala de a vorbi despre o abstracțiune numită „poziții intelectuale fasciste". Fascismul a variat de la țară la țară și de la persoană la persoană. Intelectualii dandy din lumea cuiva ca Brasillach sunt foarte diferiți, în indulgența lor față de particular, de intelectualii naționaliști înrăiți în violență, precum Ernst Jünger, sau de intelectualii politici fasciști. Cineva ca Drieu la Rochelle nu deosebea un capăt al unui argument economic de altul. În timp ce Marcel Déat, socialistul devenit fascist, era un normalien foarte talentat, cu o înțelegere solidă a economiei keynesiene. Așadar, spre deosebire de intelectualii comuniști, ei nu sunt legați între ei de ceva nici pe departe atât de ferm ca o loialitate față de un proiect sau chiar de un eveniment. Ei sunt ca fascismul însuși: mult mai clari în stil și în identificarea dușmanilor decât în conținut.

Comuniștii acceptă violența ca o cerință obiectivă a desfășurării istoriei. Fasciștilor pare să le placă violența ca metodă de impunere a propriei subiectivități asupra celorlalți. Dandy pot fi destul de violenți. Mă refer la români.

Spațiul dintre conversația culturală și crima retorică este unul foarte subțire. Nu mă refer la Codreanu și la nebunii semireligioși din mișcările studențești, care ajung să dea suflet fascismului românesc adevărat. Vorbesc despre oameni care ar fi fost bărbați de salon și respectabili în orice amfiteatru universitar din lume – și, într-adevăr, mai târziu au fost: Mircea Eliade, ca să numesc doar unul.

Erau perfect capabili să vorbească despre expulzarea evreilor, despre măcelărirea maghiarilor sau despre necesitatea de a folosi violența pentru a curăța corpul poluat al României de toate minoritățile sale maligne. Ei priveau granițele – granițele României – ca pe o piele exterioară care trebuie protejată de orice încălcare. Acesta este un limbaj al furiei, chiar dacă oamenii înșiși nu par a fi individual deosebit de furioși. Este ca și cum ar fi pătrunși de o retorică extremă, chiar și când doresc să spună ceva care nu este evident sau neapărat extrem.

Acest lucru a fost observat, dar nu întotdeauna comentat, de persoanele care i-au întâlnit. În jurnalul său din Bucureștiul anilor 1930 și începutul anilor 1940, Mihail Sebastian scrie despre conversațiile cu Mircea Eliade și Nae Ionescu. Se duc la cafenele în centrul Bucureștiului și beau ceea ce pare a fi un fel de cafea în stil parizian și poartă o conversație despre arhitectură, pictură sau orice altceva. Și deodată, după cum notează Sebastian în jurnalul său, Eliade izbucnește cu un comentariu absolut malițios despre evrei. Interesant este că nu se gândește că ar putea fi un lucru ciudat să i-l spună lui Sebastian, care este evreu. Și nici Sebastian însuși nu se gândește pe deplin la acest lucru decât mai târziu. Este ca și cum a fi răutăcios cu privire la minorități ar fi fost o parte atât de firească a conversației, încât ar fi fost nevoie de un mare efort de conștiință de sine, după cum se pare, pentru a-și imagina ofensa care ar putea fi adusă sau că s-ar putea deschide o breșă.

Sebastian este neobișnuit, cred eu, pentru că, deși nu pare frapat de acest lucru, totuși îl remarcă. Și de aici cred că iese în evidență evreitatea lui, faptul că se deranjează să o noteze. Cred că pentru Sebastian aceasta este tocmai politica care se îndepărtează de cultură. Întrucât comentariile antisemite par cel puțin ciudate, odată ce știi că evreii sunt arși în Bucovina. Ceea ce face ca aceste jurnale să fie atât de fascinante este faptul că Sebastian nu știe cu adevărat ce se întâmplă în cel de-al Doilea Război Mondial; el este ucis într-un accident în 1945 și nu află niciodată despre Holocaust, așa cum îl înțelegem noi. El scrie despre România și despre o prăbușire în special românească.

Acesta este un mic exemplu al unei probleme mai mari pentru oameni ca noi: cum să ne regăsim drumul înapoi în acea lume a conversației fasciste? Și trebuie să fim atenți cu etichetele. Din orice punct de vedere, Garda de Fier și Corneliu Codreanu sunt mult mai direct fasciști în ceea ce fac și în modul în care se organizează, în modul în care se mobilizează, în politica lor, în propaganda lor etc. Intelectualii nu coboară în stradă și nu taie gâturile oamenilor și nu îi spânzură în cârlige de măcelar și așa mai departe. Pe de altă parte, Codreanu operează într-o cheie ușor diferită și a-l numi fascist – deși surprinde ceva din ceea ce face – nu reușește să identifice exact ce anume spune.

Organizația lui Codreanu era cunoscută sub numele de Garda de Fier, dar de fapt se numea Legiunea Arhanghelului Mihail – Codreanu a avut o viziune cu Arhanghelul Mihail în celula sa din închisoare. Cred că principiile erau: să-l iubim pe Dumnezeu, să ne iubim unii pe alții, să ne îndeplinim misiunea etc. Nu s-ar putea deduce astfel de obiective dintr-o definiție de manual a fascismului.

Și ar părea foarte ciudate pentru unii dintre fasciștii cinici atei, nereligioși, antireligioși de mai la vest.

Mai devreme, în legătură cu marxismul și liberalismul, ai vorbit despre prima generație care a crescut într-o lume fără religie, în care credința nu era problema. Acesta ar putea fi cazul individual pentru liberali sau pentru marxiști, dar, din punct de vedere sociologic, contează foarte mult în ce Dumnezeu nu cred toți ceilalți sau ar putea ajunge totuși să creadă. Și acesta este cazul românesc legat, bineînțeles, de ortodoxia creștină, iar asta pare să conteze.

Sigur a influențat versiunea specială a cultului lor al morții. Fasciștii români aveau într-adevăr o fixație cu moartea individuală – și nu doar cu moartea persoanei pe care o ucideai, ci cu moartea pe care o așteptai tu însuți, ca o înviere. Aceasta pare a fi o pervertire a creștinismului, și nu altceva.

Acest lucru ne aduce la țările catolice care sunt guvernate de dreapta în anii 1930 – Spania, Portugalia, Austria, Italia. Franța se alătură listei în timpul războiului.

În țările catolice, spre deosebire de țările ortodoxe, biserica are o bază instituțională sigură și mai mult sau mai puțin autonomă. Și există loialități și tradiții instituționale specifice în fiecare țară catolică. În Franța, majoritatea covârșitoare a populației este nominal catolică, iar jumătate din țară, grosso modo, catolică în mod activ. Biserica Catolică se află într-o opoziție determinată din punct de vedere istoric: a fost exclusă de la putere, din punct de vedere funcțional și juridic – și totuși a rămas extrem de influentă în cea mai mare parte a secolului XX. Nu s-a atașat de partidele de extremă dreapta; a fost ferm atașată de partidele convenționale de centru-dreapta. Acesta este unul dintre motivele pentru care fascismul nu a ajuns la putere în Franța decât mai târziu și prin impunere externă, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial.

Celălalt motiv, desigur, este că partidul francez care, din punct de vedere sociologic, se apropie cel mai mult de a arăta ca un partid fascist – cu o clasă de mijloc inferioară resemnată și speriată, temătoare de revoluția de stânga și resentimentară față de bogăție și putere – este Partidul Radical. Acesta a fost, din motive specific franceze, atașat de stânga: prin anticlericalismul său și prin asocierea sa cu Revoluția franceză ca bază pentru legislația pe care susținătorii săi o favorizau. Acesta este poate unul dintre motivele pentru care, de altfel, intelectualii fasciști francezi nu au avut o apartenență evidentă la un partid cu însemnătate colectivă.

Ai putea să te uiți la Belgia sau la Țările de Jos și să spui că partidele catolice de acolo sunt forma organizațională dominantă în care se exprimă politica de dreapta. Vaticanul însuși a fost dominat din 1938 până în 1958 de o structură organizațională și o ierarhie de extremă dreapta, astfel încât suprapunerea autorității catolice și a politicii conservatoare a fost foarte confortabilă în acei ani.

Între timp, Partidul Conservator din Anglia nu a acționat fără să lucreze îndeaproape cu ierarhia anglicană. Acesta este unul dintre motivele pentru care a fost un partid-umbrelă atât de reușit, minimizând astfel oportunitățile

pentru o mișcare fascistă separată. Izbucniri ocazionale de extremism puteau apărea în acest partid conservator, legat de biserică, și puteau fi dezamorsate ca politici reacționare de modă veche din punct de vedere cultural.

În 1933, Hitler ajunge la putere și devine clar, să zicem, cel târziu în 1936, că Germania nazistă va fi cel mai puternic stat de dreapta din Europa. Cum se împacă toți acești fasciști în propriile contexte interne cu acest lucru?

De obicei, ei subliniază din nou asocierea lor cu fascismul italian. Fascismul din Italia, care nu are conotații vădit rasiste și, pentru majoritatea țărilor europene, nici asociații deosebit de amenințătoare, devine un fel de întruchipare internațională respectabilă a politicii pe care ar dori să o vadă practicată acasă. Acest lucru s-a întâmplat în Anglia, unde Oswald Mosley îl admira foarte mult pe Mussolini. Mulți dintre cei din dreapta franceză au călătorit în Italia, citeau în limba italiană și manifestau o familiaritate cu viața italiană. Italia a jucat chiar un anumit rol în protejarea Austriei de Germania nazistă, între 1933 și 1936.

Dar în acei ani era încă perfect posibil să îți exprimi admirația pentru Hitler, iar mulți oameni au făcut-o. Soția lui Mosley și cumnata sa au mers amândouă în Germania, l-au întâlnit pe Hitler și au relatat tot felul de lucruri pline de admirație despre puterea, hotărârea și originalitatea acestuia. Au existat unele vizite franceze în Germania, deși mai puține; fasciștii francezi s-au format în mare parte în tiparul naționalist la început, iar naționalismul în Franța acelor zile era prin definiție antigerman, precum și antienglez.

Românii au arătat foarte puțin interes pentru Germania, cel puțin până la război. Ei se percepeau pe ei înșiși ca extensii ale culturii latinizate și erau foarte preocupați de Războiul Civil din Spania, pe care îl vedeau ca pe marea alegere culturală a anilor 1930. Per ansamblu, majoritatea fasciștilor români erau oarecum reticenți în a se asocia cu Hitler: mai puțin pentru că Hitler reprezenta vreo politică specifică dezagreabilă, ci mai mult pentru că era german. Mulți dintre ei fuseseră influențați de o stare de spirit antigermană apărută în urma Primului Război Mondial, în timpul căruia

germanii îi învinseseră decisiv pe români (deși la sfârșitul războiului România, ca aliat al Antantei, a fost considerată învingătoare). România a câștigat o suprafață imensă de teritoriu la sfârșitul războiului, în special de la Ungaria, iar asta datorită alianței sale cu Franța și Marea Britanie. Întrucât Hitler voia să distrugă ordinea postbelică creată de aceste acorduri de pace, românii aveau motive de reținere. Odată ce Hitler a demonstrat că poate dicta granițele în Europa, începând cu 1938, românii nu au avut de ales decât să se descurce cu el. Într-adevăr, odată ce Hitler a decis ca o parte din teritoriul românesc să fie returnat Ungariei, nu au avut de ales.

Uneori, deși acest lucru a fost rar, caracterul german al național-socialismului german a reprezentat o atracție. Luați-l în considerare pe Léon Degrelle, liderul fascist din Belgia. Degrelle, chiar dacă era vorbitor de limbă franceză, reprezenta un fel de revizionism belgian, mai răspândit în zonele flamande. Revizioniștii vedeau în mod corect Germania ca fiind mai apropiată decât vecinii francezi, sau olandezi, sau englezi, care erau dedicați menținerii statu-quoului. Ei erau preocupați în special de revizuirile teritoriale minore și de drepturile lingvistice ale Flandrei, toate acestea acordate de germani cu iscusință în 1940, odată ce au ocupat Belgia. Dar cazul remarcabil de fascism progerman a fost în Norvegia, cu partidul lui Quisling. Acești norvegieni se vedeau pe ei înșiși ca extensii ale Deutschtum, ca parte a marelui spațiu nordic în care puteau spera la un rol în ambițiile naziste. Dar, până la război, ei au avut o importanță redusă.

Cu toate acestea, național-socialismul german avea și el un anumit farmec european. Germanii aveau o poveste pe care italienii nu o aveau: a Europei, o Europă postdemocratică, puternică, dominată de Germania, dar de pe urma căreia ar fi beneficiat și alte țări – țările occidentale. Mulți intelectuali din Occident au fost atrași de acest lucru – iar unii au crezut profund în el. Ideea europeană, așa cum tindem să uităm, era atunci o idee de dreapta. Era o contracarare a bolșevismului, evident, dar și a americanizării, a ascensiunii Americii industriale cu „valorile sale materialiste“ și capitalismul financiar fără sentimente și aparent dominat de evrei. Noua Europă, planificată din punct de vedere economic, urma să fie puternică – de fapt, putea fi puternică doar dacă depășea granițele naționale irelevante.

Toate acestea erau foarte atrăgătoare pentru intelectualii fasciști mai tineri și mai orientați spre economie, mulți dintre ei urmând să ajungă să administreze țările ocupate. Astfel, după 1940, după căderea Poloniei, a Norvegiei și mai ales a Franței, modelul german a căpătat, pentru scurt timp, o anumită strălucire.

În contrast cu aceasta trebuie să se pună problema evreilor. Atunci, în timpul războiului, problema rasială a devenit inevitabilă – și mulți fasciști intelectuali, mai ales în Franța și în Anglia, nu au putut trece peste acest aspect. Una era să te pronunți la nesfârșit despre farmecul antisemitismului cultural, alta era să te aliniezi în spatele ucigașului în masă al unor națiuni întregi.

Ascensiunea lui Hitler la putere aduce, de asemenea, după o întârziere de aproximativ un an, o reorientare completă a politicii externe sovietice, așa cum a fost exprimată de Internaționala Comunistă. Sovieticii preiau steagul antifascismului. Comuniștii nu mai trebuiau să lupte împotriva tuturor celor de la dreapta lor, inclusiv în primul rând a social-democraților. Începând din 1934, ei urmau să formeze alianțe electorale cu partidele socialiste și să câștige alegerile în numele unui Front Popular. Astfel, antifascismul permite comunismului sovietic să se prezinte ca o cauză universală atrăgătoare, unindu-i pe toți dușmanii fascismului. Dar acest universalism, date fiind circumstanțele vremii, s-a realizat în mare parte în Franța. Partidul Comunist Francez devine mult mai important decât avea dreptul să fie. KPD-ul german nu mai există…

… și majoritatea celorlalte partide comuniste europene erau irelevante. Singurul care conta era Partidul Comunist Francez (PCF). Până în 1934, Stalin și-a dat seama că acesta era tot ce-i mai rămăsese ca pârghie utilizabilă în oricare dintre democrațiile occidentale. PCF a trecut brusc de la statutul de participant destul de mic, deși zgomotos, în politica franceză de stânga la cel de instrument important în relațiile internaționale.

PCF a fost un animal aparte. Era înrădăcinat într-o lungă și puternică tradiție națională de stânga, funcționând în singura țară care avea atât un sistem politic democratic deschis, cât și o puternică stângă revoluționară. A

început în număr mare, în 1920. Peste tot în Europa, revoluția bolșevică i-a forțat pe socialiști să aleagă între comunism și social-democrație, iar în majoritatea locurilor social-democrații s-au descurcat mai bine. Nu și în Franța. Acolo comuniștii au rămas mai importanți până la mijlocul anilor 1920.

Apoi, în mod constant, din cauza tacticilor impuse de Moscova, a diviziunilor interne și a incapacității lor de a prezenta un caz rațional pentru a-i vota, au scăzut în importanță. La alegerile din 1928, grupul parlamentar al PCF era mic, iar în urma alegerilor din 1932, microscopic. Stalin însuși a fost destul de zguduit de prăbușirea comunismului ca forță în viața politică franceză. Până atunci, tot ce mai rămăsese era dominația comunistă asupra sindicatelor și a municipalităților din „centura roșie“ a Parisului. Dar măcar era ceva: într-o țară în care capitala este totul și în care nu exista televiziune, dar mult radio și multe ziare, omniprezența comuniștilor la greve, în dispute și pe stradă, în toate suburbiile radicale ale Parisului, dădea partidului o vizibilitate mult mai mare decât o justificau cifrele sale.

Din fericire pentru Stalin, PCF era, de asemenea, uimitor de maleabil. Maurice Thorez – o marionetă ascultătoare – a fost pus la conducere în 1930, iar Partidul Comunist a trecut de la o totală marginalitate la proeminență internațională în doar câțiva ani. Odată cu trecerea lui Stalin la strategia Frontului Popular, comuniștii nu au mai fost nevoiți să afirme că adevărata amenințare pentru muncitorii de stânga era partidul socialist „social-fascist“.

Dimpotrivă, era acum posibil să formeze o alianță cu socialiștii lui Léon Blum pentru a proteja Republica împotriva fascismului. Poate că aceasta a fost o mișcare în mare parte retorică pentru a proteja Uniunea Sovietică împotriva nazismului, dar a fost una foarte confortabilă. Preferințele vechi ale stângii interne pentru o alianță împotriva dreptei se potriveau perfect cu noua preferință comunistă în materie de politică externă, conform căreia republicile burgheze ar fi trebuit să se alieze cu Uniunea Sovietică împotriva dreptei internaționale. Bineînțeles, comuniștii nu au intrat niciodată în guvernul care a luat naștere în urma alegerilor din primăvara lui 1936, dar dreapta îi considera, nu pe nedrept, ca fiind cel mai puternic și mai periculos partid constitutiv al coaliției Frontului Popular.

Interpretarea lui Stalin a interesului de stat sovietic se schimbase în așa fel încât acum părea să fie în concordanță cu interesele statului francez. Și astfel, dintr-odată, în loc ca Thorez să fie nevoit să spună cu fiecare ocazie că abia aștepta să cedeze germanilor Alsacia și Lorena, așa cum dictase linia anterioară, Germania putea deveni marele inamic – o poziție mult mai convenabilă de adoptat.

Se merge mai departe de atât. Țările care dezamăgiseră cumva Franța prin refuzul de a forma un front comun împotriva amenințării crescânde a Germaniei au devenit țări care acum dezamăgeau Uniunea Sovietică prin faptul că nu garantau trecerea liberă pentru Armata Roșie în caz de război. Polonia semnase o declarație de neagresiune cu Germania în ianuarie 1934 și toată lumea știa că Polonia nu ar fi permis niciodată de bunăvoie trecerea trupelor sovietice. Așadar interesele franceze și cele sovietice păreau cumva întrepătrunse, iar multor francezi le convenea să creadă acest lucru. Frontul Popular a fost, de asemenea, o reamintire a alianței franco-ruse din anii 1890 până la Primul Război Mondial, ultima dată când Franța fusese puternică în relațiile internaționale.

A existat, de asemenea, o atitudine franceză distinctă față de Uniunea Sovietică, în care a te gândi la Moscova este întotdeauna cumva același lucru cu a te gândi la Paris. Chestiunea stalinismului era văzută în Franța în primul rând ca o enigmă istorică: este Revoluția Rusă urmașa legitimă a celei franceze? Dacă da, nu ar trebui să fie apărată împotriva tuturor amenințărilor străine? Astfel, umbra Revoluției franceze a continuat să se interpună, făcând dificilă o privire clară asupra a ceea ce se întâmpla la Moscova. Astfel, procesele-spectacol, care au început în 1936, au fost văzute de mulți intelectuali francezi, nu toți comuniști, mai degrabă ca o teroare iacobină decât ca o crimă în masă totalitară.

Frontul Popular permite o anumită confuzie între comunism și democrație. Pentru că Hitler se debarasează în același timp de restul democrației germane: el interzice Partidul Comunist German în prima jumătate a lui 1933. Un an mai târziu, URSS îi încurajează pe comuniști să lucreze în democrații. Și mai există și coincidența frumoasă că Partidul Comunist Francez continuă să funcționeze într-un sistem care este democratic.

Partidul Comunist Francez exista, amintește-ți, de 12 ani atunci. Așa că era încă posibil ca mulți oameni care doreau să aibă o părere bună despre el să îl trateze ca pe „unul dintre noi“, când venea vorba despre alianțele tradiționale de stânga. Și, într-adevăr, mulți comuniști înșiși au fost bucuroși să se regăsească din nou în familie.

Și este o reuniune de familie destul de zgomotoasă și de dramatică: nu doar formarea guvernului Frontului Popular în iunie 1936, ci și toate gesturile care au precedat-o, cu comuniștii care au început să cânte La Marseillaise și cu reuniunile publice de la Paris…

… ale socialiștilor și ale comuniștilor care s-au reunit în mari demonstrații simbolice în Place de la Nation, și la Bastilia, și în Place de la République și așa mai departe, în moduri care ar surprinde pe oricine care era familiarizat cu cei zece ani anteriori de întâlniri violente în suburbiile de stânga. A existat o dorință puternică de a recupera această unitate pierdută a stângii, care se intersecta acum cu teama tot mai mare de nazism.

În 1936, pentru prima dată, toate cele trei partide de stânga, cu câteva excepții la nivel local, au fost de acord să nu candideze unul împotriva celuilalt în al doilea tur de scrutin – cu alte cuvinte, să se asigure că există un bloc de stânga care să câștige. Iar în majoritatea cazurilor acest lucru a însemnat că socialistul, candidatul de mijloc între radicali și comuniști, era compromisul acceptabil. Prin urmare, spre uimirea tuturor, socialiștii lui Blum au devenit pentru prima dată cel mai mare partid din Franța și, cel puțin din punct de vedere numeric, partidul dominant în coaliția Frontului Popular. Toată lumea, inclusiv majoritatea socialiștilor, se așteptase ca radicalii să domine.

Blum era perfect conștient de cine erau comuniștii: el fusese principala lor țintă timp de mulți ani. Dar el era profund dornic de solidaritate de stânga, de cooperare reciprocă și de a pune capăt schismei puternice din interiorul stângii. Blum era exact omul potrivit pentru a servi nu doar ca o imagine, ci și ca purtător de cuvânt pentru această unitate.

Ce anume îi permitea lui Blum să îndeplinească acest rol, atât de bine dintr-un punct de vedere, dar și atât de odios din alt punct de vedere?

Blum era un critic de teatru evreu de origine alsaciană, cu o voce ascuțită. Era mai intelectual decât majoritatea intelectualilor și nu făcea niciodată compromisuri din punct de vedere vestimentar: pince-nez, jambiere, tot tacâmul. Era extrem de popular printre mulțimile de țărani din sud, unde reprezenta vechea circumscripție electorală a lui Jean Jaurès, și se simțea la fel de bine și printre mineri și muncitorii de la calea ferată.

La nivel personal, se pare că Blum era, într-un mod neobișnuit, charismatic. Era în mod atât de evident onest, era atât de clar că vorbea serios, atât de clar că nu încerca să fie altceva decât era, încât era de fapt destul de atrăgător și acceptat în condițiile sale. Stilul său – care pentru noi ar părea mai degrabă romantic și puțin cam prea elegant și prea lustruit pentru uzul politic, în special la stânga – a fost de fapt considerat ca o dovadă că stânga avea un lider de clasă. Și, bineînțeles, unul profund urât de comuniști, pe de o parte, și de dreapta franceză, pe de altă parte.

Blum a fost, de asemenea, singura persoană care a înțeles ce trebuia să facă partidul său, Partidul Socialist, pentru a rămâne o forță politică în Franța. Dacă socialiștii ar fi abandonat marxismul și ar fi încercat să devină un fel de partid social-democrat după modelul nord-european, s-ar fi pierdut pur și simplu în partidul radical existent, cu a cărui bază socială aveau multe în comun. Pe de altă parte, socialiștii nu puteau concura cu comuniștii ca partid revoluționar, antisistem. Astfel, Blum a mers pe o cale îngustă, între a pretinde că el conduce un partid revoluționar angajat în răsturnarea capitalismului, în timp ce în practică funcționa precum ceea ce Franța avea mai apropiat de un partid social-democrat.

Strategia comunistă se baza pe presupunerea că radicalii vor câștiga și vor forma un guvern de centru-stânga benign, care nu va speria pe nimeni și, prin urmare, va fi un lider puternic al Republicii, dar care va putea fi împins spre o politică externă prosovietică. În schimb, au obținut un guvern socialist, condus de un om care s-a angajat, cel puțin retoric, să transforme administrația Franței, structura sa instituțională și politicile sale sociale. Conducerea comunistă nu era deloc interesată de o schimbare radicală în

Franța, cu atât mai puțin de o revoluție. Era interesată de o Franță care să servească interesele Uniunii Sovietice.

Blum avea probleme. Era dezavantajat de fragilitatea coaliției sale. Radicalii nu doreau aproape deloc inovații politice, iar comuniștii doreau doar schimbări în politica externă. Ei nu doreau să creeze dificultăți interne care ar fi putut slăbi guvernul. Misiunea lor era să mențină la putere un guvern de stânga și să orienteze politica externă a acestuia spre interesele sovietice. Astfel, socialiștii au fost lăsați în pace, cerând și împingând prin parlament limitări ale orelor de muncă, reforme coloniale, recunoașterea sindicatelor din fabrici, concedii plătite și așa mai departe.

Blum știa puține lucruri despre economie. El era în mare parte neinformat cu privire la noțiunile de finanțare a deficitului, investiții publice și așa mai departe. În consecință, nu a făcut mare lucru, cu rezultatul că a fost detestat de toate părțile. Dreapta l-a văzut ca fiind excesiv de aventuros; stânga a fost dezamăgită de răspunsul său lipsit de imaginație. A fost copleșit.

În tot acest timp, Blum a avut, de asemenea, probleme în a-și găsi aliați în străinătate. Spania avea și ea un guvern al Frontului Popular, dar era amenințată de o lovitură de stat militară. Blum, cu toată simpatia sa personală, nu a făcut mare lucru pentru a ajuta. Era îngrijorat până la paranoia de pierderea sprijinului britanic, ceea ce explică reticența sa în a oferi ajutor Republicii spaniole.

Parisul a fost un loc special pentru stânga, și nu doar pentru stânga franceză. A devenit un fel de capitală a comunismului european în a doua jumătate a anilor 1930, într-o perioadă în care politica sovietică din Uniunea Sovietică era deosebit de distructivă și de sângeroasă. Ești de acord cu afirmația că, deoarece germanii și alți refugiați politici de stânga puteau trăi în siguranță în Parisul antifascist, loialitatea lor față de Stalin a putut continua?

Victoria lui Hitler și zdrobirea ulterioară a Partidului Comunist German, KPD, a fost o lovitură teribilă pentru propria credință comunistă, pentru propria atitudine de deferență față de Stalin. Dar, la Paris, astfel de oameni

au avut o variantă mai frumoasă de politică de stânga cu care să se consoleze. Comunismul părea permis de linia mai blândă a Frontului Popular și părea posibil datorită sosirii unui guvern real al Frontului Popular în Franța.

În acei ani nu părea neverosimil să te temi că bătălia finală se va da între comunism și fascism, cu democrația înghesuită la mijloc: era bine să știi ce tabără urma să alegi. Chiar și în Anglia, Orwell nu și-a putut publica memoriile sale despre Războiul Civil spaniol, Omagiu Cataloniei, la o editură populară de stânga – stânga elitistă nu dorea să fie asociată cu atacurile la adresa comunismului. Dar Parisul a avut un efect direct și asupra comuniștilor. Gândiți-vă la Arthur Koestler, care, în memoriile sale, recunoaște că a abandonat stalinismul, dar nu și-a putut recunoaște deschis apostazia din cauza necesității de a menține unitatea antifascistă. Logica antifascismului era binară: cine nu este cu noi este împotriva noastră. Acest lucru făcea mult mai dificilă criticarea lui Stalin, deoarece acest lucru putea părea că îl ajută pe Hitler.

Koestler vine de la Harkov, din Ucraina sovietică, unde locuise o vreme. A văzut colectivizarea forțată și foametea. Este unul dintre foarte puținii intelectuali din grupul despre care am vorbit care vede cu adevărat cu ochii lui ce era mai rău în proiectul sovietic. Și apoi ajunge într-un Paris în care, așa cum ai spus, era nepoliticos să vorbești despre astfel de lucruri.

Koestler a rupt tăcerea – și cred că acest lucru este foarte important – în legătură cu Războiul Civil spaniol, nu cu Uniunea Sovietică. Parisul era locul unde se putea vorbi, dar Spania era locul unde trebuia să mergi. Orwell și Koestler au mers amândoi în Spania, la fel ca mulți dintre cei mai buni gânditori de stânga.

În 1931, monarhia din Spania a fost răsturnată și a fost proclamată republica. Din 1923 până atunci, Spania avusese un fel de versiune mai moale a lui Mussolini. Nimeni nu-l băgase prea mult în seamă. Oricâtă admirație exista pentru figurile de tip mussolinian, ea se limita la Duce însuși, iar liderul spaniol Primo de Rivera era foarte puțin cunoscut. Dar,

odată cu apariția Republicii, configurațiile politice din Spania – care încă nu prezentau o mare preocupare pentru majoritatea străinilor – au devenit ceva mai importante. Pe de o parte, Biserica și armata se vedeau pe ele însele ca întruchipând Spania eternă; pe de altă parte, se aflau anarhiștii andaluzi, autonomiștii și sindicaliștii catalani, naționaliștii basci, minerii din Asturia – toate revendicările politice și economice radicale ale acestora se îmbinau cu cererile de autonomie locală și cu resentimentele istorice față de Madrid. La început, nimic din toate acestea nu a însemnat prea mult pentru cei din afară. Dar acest lucru a început să se schimbe în 1934, când minerii din Asturia s-au revoltat și au fost reprimați, iar ceea ce părea acum o confruntare de clasă deja cunoscută, bazată pe muncitori, a devenit o știre internațională. Aceste evenimente au coincis exact cu o lovitură de stat clerical-autoritară în Austria și au avut loc la doar un an de la venirea la putere a lui Hitler în Germania.

Dar de ce a devenit Spania atât de importantă în 1936? O parte a răspunsului este că, pentru majoritatea observatorilor, țara urma un tipar acum familiar: cel al unei republici democratice amenințate de forțele fasciste – sau, în orice caz, antidemocratice. În cazul Spaniei, forțele antidemocratice în cauză erau în mod palpabil reacționare: armata, proprietarii de pământ și Biserica. În special proprietarii de terenuri – și în mod legitim, din punctul lor de vedere – se simțeau amenințați de politicile coaliției victorioase a Frontului Popular: impozitarea progresivă a gospodăriilor mijlocii și multe discuții despre colectivizarea pământurilor. Acest lucru era foarte atrăgător pentru susținătorii noului guvern din sud, în special, dar mai puțin pentru micii proprietari din centru și din vest. Astfel, stânga a purtat o anumită responsabilitate pentru împingerea potențialilor alegători de mijloc spre dreapta, în acei ani. Dar, în mod evident, faptul central despre Spania în 1936 a fost lovitura de stat militară, organizată împotriva unui guvern ales democratic. În termeni istorici, aceasta a fost o lovitură de stat spaniolă destul de convențională, în care armata, ca de atâtea ori, a pretins că vorbește și acționează în numele națiunii împotriva unei clase politice care îi trăda interesele. Dar, de data aceasta, războiul civil dintre armată și politicieni a absorbit în sine o serie de conflicte interne și de războaie civile locale, fiecare dintre acestea fiind exacerbat prin asocierea cu schisma națională.

Și astfel a apărut războiul civil european: prinzând contur în discuțiile pariziene, în doctrina sovietică, în discursurile lui Hitler și Mussolini. Toate acestea păreau să se reflecte în obiectivul spaniol. În întreaga Europă, stângii și dreptei îi convenea astfel să afirme că, în cadrul conflictului spaniol, comunismul juca un rol major: când, de fapt, prezența comunistă a început să conteze abia după ce Stalin și-a declarat sprijinul pentru republicani în octombrie 1936. Restul stângii era divizată pe plan intern și, chiar și după părerea înțelegătoare a lui Orwell, incompetentă din punct de vedere politic și marginală din punct de vedere militar.

Astfel, conflictul din Spania a devenit un conflict intelectual, politic și militar european, în mare parte din cauza redenumirii lui de către străini: comunism împotriva fascismului, muncitori împotriva capitaliștilor, mai degrabă decât Catalonia împotriva Madridului, muncitorii fără pământ din sud împotriva clasei de mijloc rurale și a proprietarilor de pământ din vest sau regiunile puternic catolice împotriva regiunilor în mare parte anticlericale. Comuniștii spanioli au pretins un rol central, când, de fapt, la început au fost periferici; socialiștii locali și centrul republican nu au putut să îi depășească – cu atât mai mult cu cât, odată cu trecerea timpului, aveau nevoie disperată de tot sprijinul disponibil.

Prețul pe care apărătorii necomuniști ai republicii l-au plătit pentru ajutorul sovietic a fost creșterea influenței comuniste în zonele pe care acum le controlau. Între timp, în regiunile dominate de republicani existau districte care erau acum practic autonome, conduse de comuniști, socialiști sau anarhiști. A existat astfel un fel de revoluție în interiorul revoluției – uneori cu adevărat radicală, alteori doar un caz de preluare a controlului local de către comuniști pentru a suprima concurența de stânga.

Dacă erai un intelectual în exil, Franța te alegea. Parisul era pur și simplu acolo. Dar Spania a fost o alegere activă. De ce s-au dus atât de mulți oameni în Spania pentru a lupta?

Să mergi în Spania pentru a lupta pentru republică avea un farmec uriaș. Era o modalitate de a fi antifascist, implicat într-o societate care se confrunta cu alegeri foarte simple, într-un cadru atrăgător. Au existat câțiva voluntari de dreapta, inclusiv câțiva români, dar, în marea lor majoritate, voluntarii au

venit pentru stânga, ca marginali în fața forțelor reacțiunii. Dar erai, de asemenea, în sfârșit – amintește-ți, suntem acum la o generație distanță de Primul Război Mondial – capabil să ieși și să faci ceva în legătură cu amenințarea crescândă la adresa democrației, a republicilor, a progresului, a lumii iluministe și așa mai departe. Putea fi descrisă în moduri foarte intelectuale și era locul romantic în care să te duci să mori.

Deci, revenind la Arthur Koestler, de dragul lui și, de asemenea, ca un exemplu. De ce crezi că Spania este cea care îl determină în cele din urmă să respingă modelul sovietic și să înceteze să mai urmeze linia comunistă?

Koestler a fost condamnat la moarte o vreme – dar într-o închisoare fascistă, așa că nu este evident de ce această experiență l-ar fi pus pe gânduri despre ceea ce se întâmpla la Moscova. Cred că, în parte, a fost pentru că era departe de Paris. Despărțit de comunitatea de intelectuali progresiști, departe de mediul în care existau multe motive întemeiate nu atât să te prefaci, cât să taci despre îndoielile tale.

Koestler se afla acum în Spania, iar Spania era despre acțiune; nu mai era despre mitologie, unitate sau orice altceva. Cred că i-a fost mai ușor să își spună adevărul când nu trebuia să se întâlnească a doua zi dimineața cu foști comuniști care aleseseră să tacă și care se fereau să spună ce gândeau cu adevărat.

Odată trecut acest prag, restul vine uimitor de repede. Invoci Întuneric la amiază, cartea sa despre procesele-spectacol ale stalinismului, care este scrisă…

… până în 1940. Cele trei cărți care sunt relevante pentru acest aspect al poveștii lui Koestler – Spanish Testament, Scum of the Earth și Întuneric la amiază – au fost scrise într-un ritm uimitor, în decurs de doi ani. Prima reflectă experiența sa spaniolă, a doua reflectă realitatea Europei în 1940 și ceea ce devenise lumea lui Koestler, iar a treia este consecința primelor două: cu această experiență și după ce a pierdut atât de multe altele, Koestler putea acum să scrie deschis despre tragedia comunismului.

Mai târziu, Koestler însuşi scrie despre deziluzia sa. Dar mi se pare că tocmai capitolul lui Koestler din Zeul care a dat greş este de o natură calitativ diferită…

… decât toate celelalte…

… deoarece Koestler povesteşte în detalii plauzibile şi convingătoare motivele pentru care s-a alăturat Partidului Comunist.

Cred că dacă ar exista un derby Orwell–Koestler, o competiţie între cei doi pentru cea mai semnificativă scriere intelectuală politică în limba engleză, tu, spre deosebire de majoritatea oamenilor, l-ai pune pe Koestler înaintea lui Orwell.

Orwell funcţionează, mi se pare, în două intervale, cel foarte înalt şi cel foarte jos. Cel jos este înţelegerea englezească a particularităţilor englezilor, a nuanţelor distincte ale clasei şi ale iluziei în Anglia. Şi tocmai această abilitate de neegalat a schiţării i-a servit atât de bine în Spania, în Omagiu Cataloniei, chiar dacă se trag concluzii mai mari.

La celălalt capăt, Orwell este, desigur, cel mai bun romancier în limba engleză al totalitarismului – deşi nu se ridică la nivelul capodoperelor ruseşti. Aici, el operează în cea mai înaltă gamă, pe cele mai mari probleme: în Ferma animalelor şi, evident, în 1984, trăsăturile caracteristice ale totalitarismului sunt schiţate cu scopul de a oferi mari lecţii despre preţul credinţei, al iluziei şi al puterii în zilele noastre.

Koestler mi se pare că nu operează nici în gama joasă, nici în cea foarte înaltă. Tocmai intervalul de mijloc este cel în care excelează. Interesul său nu constă în descrierea modelelor ideologice şi a neajunsurilor acestora, ci mai degrabă în ilustrarea atitudinilor mentale şi a percepţiilor greşite ale lumii: îl interesează mai puţin lumea care este percepută greşit.

Acest lucru îl face (mult mai mult decât Orwell, care în aceste chestiuni poate fi brusc disprețuitor) neobișnuit de empatic față de cea mai mare poveste a secolului XX: cum au putut atâția oameni inteligenți să-și spună astfel de povești, cu toate consecințele groaznice care au urmat. Koestler face acest lucru mai bine decât oricine altcineva. Și asta tocmai pentru că, desigur, el însuși a fost unul dintre ei. În timp ce Orwell – care nu a fost niciodată amăgit în acest fel – este un observator inegalabil al acestor oameni, dar nu deosebit de empatic.

Dar, pentru amândoi, legătura dintre Spania și Uniunea Sovietică este cu totul extraordinară. Există un pasaj spre sfârșitul cărții Omagiu Cataloniei a lui Orwell, în legătură cu scandalul din Barcelona, cu privire la centrala telefonică, în care scrie că nu sunt doar în Barcelona consecințele acestei situații, nu sunt doar în Spania, consecințele vor fi resimțite în întreaga lume. Ceea ce, în afara contextului, pare absurd…

Chiar bizar.

… dar are perfectă dreptate. Pentru că ceea ce a pus degetul pe rană face parte din logica Marii Terori din Uniunea Sovietică. Stalin se gândea într-adevăr la Spania și la Uniunea Sovietică ca parte a aceleiași lupte. El vedea aceste chestiuni exact în același mod ca Orwell, deși, desigur, cu o evaluare opusă. Era preocupat de faptul că ceea ce s-ar putea întâmpla în Spania nu trebuie să se întâmple niciodată în Uniunea Sovietică. Pentru el, lupta era una singură. Și deoarece pentru Stalin era una singură, înseamnă că Orwell are dreptate…

… în a o vedea ca fiind una singură. Cei care nu l-au crezut pe Orwell în 1939 vor fi nevoiți să își revizuiască atitudinea mai târziu: din 1945 până la mijlocul anilor 1950, un element crucial în toate procesele din blocul sovietic din acei ani – fie că au avut loc în Polonia, Cehoslovacia, Ungaria, Bulgaria, România, Germania de Est – vor fi acțiunile acuzatului în timpul Războiului Civil spaniol. Ideea, subliniată în repetate rânduri, era că disidența, sau chiar gândirea independentă, era inacceptabilă pentru ierarhia

comunistă. Autonomia relativă a comuniștilor individuali din Spania – sau, într-o măsură mai mică, din timpul Rezistenței franceze – trebuia pedepsită retrospectiv.

În acest sens, strategia comunistă din Spania se dovedește a fi fost o repetiție pentru preluarea puterii în Europa de Est după 1945. Evident, acest lucru a fost foarte greu de apreciat la momentul respectiv. Până la urmă, Moscova fusese singura susținătoare semnificativă și eficientă a republicii spaniole. Uniunea Sovietică era considerată din ce în ce mai mult ca fiind singurul bastion rămas împotriva ascensiunii fascismului în Europa Centrală și de Est – și, prin urmare, și în Spania. Toți ceilalți, inclusiv Marea Britanie, erau mai mult decât fericiți să facă un compromis… atât timp cât nu erau ei înșiși afectați.

Așadar hai să ne retragem puțin din confortul Parisului și din provocarea Spaniei. Acesta a fost momentul proceselor-spectacol de la Moscova, apogeul Terorii. De-a lungul anilor 1930, ceea ce se întâmpla în Uniunea Sovietică, în termeni de amploare și represiune, era incomparabil mai rău decât tot ceea ce se întâmpla în Germania nazistă. Sovieticii înfometau milioane de oameni în momentul în care Hitler a ajuns la putere; în timpul Marii Terori din 1937 și 1938 au împușcat încă 700 000 de oameni. Regimul nazist putea fi considerat responsabil pentru cel mult aproximativ 10 000 de morți înainte de război.

Pentru început, Germania nazistă era încă, în anumite privințe, un fel de Rechtsstaat, oricât de ciudat ar suna acest lucru. Avea legi. Poate că nu erau legi atrăgătoare, dar, atât timp cât nu erai evreu, comunist, disident, persoană cu handicap sau altcineva indezirabil din punct de vedere social, nu ajungeai la mila lor. Și Uniunea Sovietică avea legi: dar oricine putea să le încalce doar fiind trecut în clasa dușmanilor. Așadar, din perspectiva victimei, URSS era mult mai înfricoșătoare – pentru că era mai puțin previzibilă – decât Germania nazistă.

La urma urmei, ar trebui să ne amintim că un număr foarte semnificativ de vizitatori din țările democratice au călătorit în Germania nazistă și nu i-au găsit nici un defect. Ba chiar au fost mai degrabă încântați de succesele sale.

Cu siguranță, au existat și călători occidentali iluzionați în Uniunea Sovietică. Dar Germania nazistă nu a trebuit să se dea în spectacol. Era ceea ce era, iar multora le-a plăcut destul de mult.

Uniunea Sovietică, în schimb, era în mare parte necunoscută și, în mod clar, nu era așa cum se descria. Dar mulți oameni trebuiau să creadă în autodefinirea sa ca patrie a revoluției – inclusiv câteva dintre victimele sale. Astăzi, nu știm ce să credem despre numeroșii observatori occidentali care au acceptat procesele-spectacol, au minimalizat (sau negat) foametea din Ucraina sau au crezut tot ce li se spusese despre productivitate și democrație și despre noua și măreața constituție sovietică din 1936.

Dar nu uitați că și oamenii care știau tot ce era de știut credeau adesea aceste lucruri. Să luăm, de exemplu, memoriile Evgheniei Ginzburg: iat-o, dusă în Gulag, trecând prin cele mai groaznice închisori din Moscova, trimisă cu trenul în Siberia. Nu numai că întâlnește colege de suferință, femei care sunt încă mari credincioase – și care sunt convinse că trebuie să existe o logică și o dreptate în spatele suferinței lor; ea însăși rămâne atașată unui anumit ideal comunist. Sistemul, insistă ea, poate că s-a defectat rău de tot: dar încă mai poate fi reparat. Această capacitate – această nevoie profundă – de a crede în proiectul sovietic era atât de bine înrădăcinată până în 1936, încât nici măcar victimele sale nu și-au pierdut încrederea.

Dar cred că un alt lucru care trebuie reținut, dacă vrem să dăm un sens proceselor-spectacol, cel puțin înainte de 1940 – faptul că nici măcar criticii lor din Occident nu aveau elemente de comparație. Ceea ce lipsea era un exemplu istoric prin care să se înțeleagă semnificația evenimentelor contemporane. În mod paradoxal, cu cât observatorul era mai liberal, cu cât țara sa era mai democratică, cu atât era mai greu să dea sens comportamentului lui Stalin. Cu siguranță, ar putea comenta un observator occidental, oamenii nu mărturisesc crime îngrozitoare decât dacă există un oarecare adevăr în acuzație.

La urma urmei, dacă pledezi vinovat într-o instanță engleză sau americană, problema se încheie. Așadar, dacă oamenii pe care Stalin îi acuza pledau vinovați cu atâta ușurință, cine suntem noi, în Anglia sau în America, să ne exprimăm scepticismul? Ar fi necesar să acceptăm a priori ipoteza că toți au fost torturați. Dar acest lucru implica, la rândul său, ideea că Uniunea

Sovietică era coruptă din punct de vedere moral și politic, un sistem dedicat nu revoluției sociale, ci păstrării puterii absolute. Altfel, de ce ar fi făcut astfel de lucruri? Dar pentru a avea astfel de gânduri în 1936 era nevoie de un grad de claritate și de independență a minții care era destul de rar.

Era într-adevăr foarte rar ca un european de dincolo de URSS să vadă cu adevărat cele mai grave crime sovietice și apoi să se întoarcă în Europa pentru a vorbi despre ele. Adică ne gândim la prietenul lui Koestler din Harkov, Alexander Weissberg, care – la fel ca și Koestler – a văzut foametea din Ucraina. Apoi a fost implicat în arestările care au precedat Teroarea. Weissberg a supraviețuit dintr-o întâmplare: a fost unul dintre prizonierii schimbați între sovietici și germani în 1940. Ca urmare, a ajuns în Polonia, a supraviețuit Holocaustului și și-a scris propriile memorii despre Teroare – un corectiv la romanul prietenului său Koestler.

Ei bine, e ca Margarete Buber-Neumann, care și-a publicat cartea Prisoner of Hitler and Stalin în 1948.

Buber-Neumann și Weissberg au fost în același transport NKVD care a ieșit din Uniunea Sovietică în 1940, direct în brațele Gestapo.

Nu este vorba doar despre faptul că o mulțime de oameni au crezut în sistem chiar și după ce au fost reprimați în Uniunea Sovietică. Ci de faptul că, în general, cei care au fost pedepsiți erau destul de siguri că fusese vorba despre o greșeală. Și, dacă asta este ceea ce crezi, nu poate fi decât pentru că tu consideri că sistemul în sine este fundamental sănătos. Ești victima unei greșeli judiciare, în timp ce colegii tăi deținuți sunt cu siguranță criminali. Îți vezi propriul caz ca fiind excepțional, iar acest lucru pare să salveze victimele sistemului universal.

Observați cât de diferite sunt toate acestea de condiția deținuților din lagărele naziste: ei știu foarte bine că nu au făcut nimic și că au fost încarcerați de un regim criminal. Desigur, acest lucru nu îmbunătățește

șansele de supraviețuire și, cu siguranță, nu diminuează cu nimic suferința. Dar face mult mai ușor să vezi drept și să spui adevărul.

În schimb, experiența comunismului îi lasă pe supraviețuitorii săi intelectuali deosebit de preocupați de propriile convingeri – mai mult decât de crimele în sine: retrospectiv, această fidelitate iluzorie este cea care explică trauma lor, mai mult decât tot ceea ce au suferit din partea temnicerilor lor. Titlul cărții de memorii a lui Annie Kriegel – What I Thought I Understood (Ce credeam că înțeleg) – surprinde foarte bine acest lucru. Este sentimentul unei autointerogări reiterate: oare am înțeles greșit? Ce anume am înțeles? Ce am văzut și ce nu am reușit să văd? Pe scurt, de ce nu am văzut bine?

Teroarea sovietică a fost individualistă. Și astfel au existat oameni în procesele-spectacol care au mărturisit individual crime total neverosimile, dar au făcut-o ca indivizi. Dar și arestările au fost, de asemenea, individuale în cea mai mare parte, chiar și în timpul acțiunilor în masă. Dintre cei 700 000 de oameni împușcați în acea perioadă, în 1937 și 1938, majoritatea au fost arestați în miez de noapte, individual. Acest lucru i-a lăsat pe ei și pe familiile lor în imposibilitatea de a înțelege ce s-a întâmplat. Iar această imagine neclară terifiantă, această incertitudine nedeterminată, rămâne parte din peisajul memoriei sovietice până în prezent.

Cred că acesta este motivul pentru care, când ne gândim la Orwell ca la o persoană care pur și simplu a avut o privire clară, nu vedem jumătate din imagine. La fel ca și Koestler, Orwell avea această capacitate de a-și imagina conspirații și comploturi – oricât de absurde ar părea – care au loc în spatele scenei și apoi de a le trata ca fiind reale: făcându-le astfel reale pentru noi.

Cred că acesta este un punct crucial. Cei care au înțeles corect secolul XX, fie că au anticipat, precum Kafka, fie că au fost observatori contemporani, trebuiau să fie capabili să își imagineze o lume pentru care nu exista nici un precedent. Ei au trebuit să presupună că această situație fără precedent și

aparent absurdă era de fapt reală – în loc să presupună, împreună cu toți ceilalți, că era de neimaginat. A putea gândi secolul XX în acest mod a fost extraordinar de dificil pentru contemporani. Din același motiv, mulți oameni și-au dat asigurări că Holocaustul nu se putea întâmpla, pur și simplu pentru că nu avea sens. Nu că nu avea sens pentru evrei: acest lucru era evident. Dar nu avea sens nici pentru germani. Din moment ce doreau să câștige războiul, cu siguranță naziștii i-ar fi exploatat pe evrei, mai degrabă decât să-i ucidă cu mari cheltuieli.

Această aplicare la comportamentul uman a unui calcul moral și politic perfect rezonabil, evident pentru oamenii crescuți în secolul al XIX-lea, pur și simplu nu a funcționat în secolul XX.

Capitolul VI. Generația înțelegerii: liberal est-european

M-am întors acasă din California în țara lui Margaret Thatcher, care devenise prim-ministru în 1979 și avea să rămână în funcție până în 1990. Dacă la Berkeley eram încă preocupat de ceea ce consideram a fi preocupările culturale insipide ale stângii academice postmarxiste, în Anglia m-am confruntat brusc cu o revoluție în economia politică – venită dinspre dreapta.

Luasem ca sigure anumite realizări ale stângii – sau mai degrabă ale social-democrației. În anii 1980, în Marea Britanie a lui Thatcher, am văzut rapid cât de ușor pot fi destrămate și subminate câștigurile din trecut. Marile realizări ale consensului social-democrat de la mijlocul secolului XX – școlarizare meritocratică, învățământ superior gratuit, transport public subvenționat, un serviciu național de sănătate funcțional, sprijin de stat pentru artă și multe altele – puteau fi anulate. Logica programului lui Thatcher era, în termenii săi, impecabilă: Marea Britanie, aflată în declin postimperial, nu mai putea susține nivelul de cheltuieli sociale dintr-o perioadă anterioară. Rezistența mea față de această logică nu a fost doar o chestiune de intuiție cu privire la costurile sociale ridicate ale unei astfel de politici; a fost, de asemenea, rezultatul unui nou tip de gândire despre politică, care mi-a permis să văd că orice astfel de logică călăuzitoare era probabil o greșeală.

Noua mea poziție la Oxford era în domeniul politicii, care îmi cerea atât o gândire analitică, cât și una prescriptivă și mi-a oferit ocazia de a-mi îmbunătăți abilitățile în ambele; perspectiva mai distanțată a istoricului a putut fi lăsată deoparte, cel puțin parțial. Pentru cursurile mele citeam acum (adesea pentru prima dată) scriitori contemporani precum John Rawls, Robert Nozick și Ronald Dworkin – dar și clasici ai gândirii liberale și conservatoare. Pentru prima dată, probabil, am fost obligat să gândesc în termeni de genuri concurente de explicații politice. Nu mai eram preocupat în primul rând de neconcordanțele marxismului; toate teoriile politice, așa cum mi se părea acum, erau prin însăși natura lor relatări parțiale și

incomplete ale complexității condiției umane… și cu atât mai bune din acest motiv.

Devenisem un pluralist, în sensul distinct al cuvântului conform lui Isaiah Berlin. Într-adevăr, am ajuns la scrierile lui Berlin în decursul acelor ani, deși citisem înainte unele dintre cele mai cunoscute eseuri. (Cât despre Berlin însuși, abia dacă l-am cunoscut la Oxford: ne-am întâlnit doar cu câteva ocazii. Loialitatea mea era strict intelectuală.)

Lecția lui Berlin cea mai pertinentă pentru analiza și dezbaterea politică de zi cu zi este reamintirea faptului că toate alegerile politice presupun costuri reale și inevitabile. Problema nu este dacă există sau nu o decizie corectă și una greșită care trebuie luată, nici măcar dacă te afli în fața unei alegeri de așa natură încât decizia „corectă“ constă în evitarea celor mai grave greșeli. Orice decizie – inclusiv orice decizie corectă – presupune renunțarea la anumite opțiuni: renunți la puterea de a face anumite lucruri, dintre care unele ar fi meritat să fie făcute. Pe scurt, există alegeri pe care este corect să le facem, dar care presupun implicit respingerea altor opțiuni ale căror virtuți ar fi o greșeală să le negăm. În lumea reală a politicii, ca și în cele mai multe alte domenii ale vieții, toate deciziile care merită să fie luate atrag după ele câștiguri și pierderi reale.

Dacă nu există un singur bine, atunci probabil că nu există o singură formă de analiză care să surprindă toate formele variate ale binelui și nici o singură logică politică care să stăpânească întreaga etică. Aceasta nu a fost o concluzie ușor de atins prin intermediul categoriilor sau al metodelor gândirii politice continentale contemporane. În această tradiție, conceptul dominant era unul de beneficii absolute și de costuri la care se putea renunța: argumentul politic în această cheie avea o calitate de sumă zero. Existau sisteme și obiective bune și rele, alegeri corecte și greșite care derivau din premisele lor nu mai corecte sau mai puțin corecte. În acest mod de gândire, întărit în trecutul recent de experiența războiului total, politica era într-adevăr descrisă și tratată ca un joc de tip totul sau nimic, de tipul „câștig–pierdere“, de tipul „viață și moarte“. Prin definiție, pluralismul era o greșeală de categorie, o înșelăciune intenționată sau o iluzie tragică.

Tot în acei ani am citit cea mai bună critică a marxismului publicată vreodată. La momentul publicării Principalelor curente ale marxismului, în

1979, știam doar puține lucruri despre istoria politică sau intelectuală a Poloniei, deși auzisem de Leszek Kołakowski în anii 1960, când era încă principalul marxist revizionist din Polonia. Și-a pierdut catedra de istoria filosofiei de la Universitatea din Varșovia, în 1968, după ce autoritățile comuniste l-au acuzat, nu fără motiv, că ar fi fost liderul spiritual al unei generații de studenți rebeli. Plecarea sa din Polonia constituie un moment la fel de bun ca oricare altul pentru a marca sfârșitul marxismului ca forță intelectuală serioasă în Europa continentală. Kołakowski a ajuns în cele din urmă la All Souls College, Oxford, unde l-am întâlnit prima dată la scurt timp după ce a apărut traducerea în limba engleză a Principalelor curente ale marxismului. Aceste trei volume constituie un monument de erudiție umanistă. Am fost uimit de amploarea demersului și nu am putut să nu fiu impresionat de seriozitatea cu care Kołakowski a abordat marxismul, chiar și când și-a propus să îi distrugă credibilitatea politică.

Perspectiva lui Kołakowski – potrivit căreia marxismul, mai ales în perioada sa de glorie, merita atenție intelectuală, dar era lipsit de perspective politice sau de valoare morală – avea să devină și a mea. După ce l-am citit pe Kołakowski, care vedea leninismul ca pe o lectură plauzibilă, dacă nu inevitabilă, a lui Marx (și, în orice caz, singura cu succes politic pe care o avem), mi-a devenit din ce în ce mai greu să păstrez distincția, inculcată în mine încă din copilărie, între gândirea marxistă și realitatea sovietică. Nu l-am cunoscut niciodată bine pe Kołakowski. Într-adevăr, eram de fapt destul de timid (cu atât mai mult după ce i-am citit capodopera) și probabil că nu aș fi cerut să îl întâlnesc. Dar soția mea de atunci, care era orice, dar nu timidă, a insistat să o facă și astfel noi trei am luat prânzul la Oxford, cândva la începutul anilor 1980. Ulterior l-am întâlnit pe Leszek în mai multe ocazii, cea mai recentă dintre ele cu puțin timp înainte de moartea sa. Pentru mine a rămas un om pentru care voi avea mereu admirație și respect.

În acei ani l-am întâlnit pe unul dintre cei mai apropiați prieteni ai mei din deceniile următoare. Richard Mitten provenea dintr-o familie din clasa mijlocie inferioară de origine germană din Missouri; urmase cursurile Universității de Stat Southeast Missouri și se dusese să lucreze, ca troțkist entuziast, pe șantierele feroviare din Chicago. Apoi, printr-o serie de

întâmplări fericite, a continuat să studieze la Columbia și la Cambridge. Rich nu și-a finalizat niciodată doctoratul în istorie la Cambridge, poate pentru că s-a angajat în mod nechibzuit să studieze austro-marxiștii din Viena la începutul secolului XX. Acest subiect, oricât de important și de fascinant ar fi fost, necesita o pregătire lingvistică și intelectuală sofisticată, pe care Rich avea într-adevăr să o dobândească de-a lungul anilor, dar în mare parte doar stabilindu-se la Viena și construindu-și viața acolo. Mutarea l-a izolat de contextul universitar de origine – cam în același mod în care oamenii din generația mea obișnuiau să fie prinși în capcană la Paris: „devenind localnici“ și devenind savanți sau intelectuali cu adevărat încorporați în lumea studiilor lor, dar care, tocmai din acest motiv, nu reușeau să finalizeze proiectul care îi adusese acolo. Cu toate acestea, Rich a terminat un doctorat la Universitatea din Viena, predând acolo și la Universitatea Central Europeană din Budapesta, în apropiere. În prezent, el conduce programul de studii internaționale de la Baruch College de la City University of New York.

Celălalt prieten apropiat al meu din Anglia în acei ani era tot american. David Travis, care, la fel ca Rich, era cam cu cinci ani mai tânăr decât mine, fusese student la un seminar pe care l-am ținut la Davis în 1975. În acea perioadă, eu eram considerabil mai tânăr decât majoritatea cadrelor didactice americane, iar David era mai în vârstă decât majoritatea studenților americani – lucrase pentru Departamentul de Pescuit și Vânătoare din California – o împrejurare care ne-a facilitat prietenia. Cu încurajarea mea, David s-a înscris la Cambridge pentru a face un doctorat în istoria Italiei și, astfel, el locuia în Anglia când am ajuns eu la Oxford. Doi ani mai târziu, David a fost ales pentru o bursă de cercetare postdoctorală la Oxford și am putut să ne bucurăm de faptul că ne simțeam americani și „ne-englezi“ împreună.

Într-o zi – sătui de mâncarea din universitate – am mers la restaurantul McDonald’s din Oxford, unde am comandat un hamburger cu brânză. Tânăra politicoasă din spatele tejghelei mi-a răspuns: „Îmi pare rău, nu mai avem brânză“. Cum ar putea McDonald’s să nu mai aibă brânză? Și totuși așa era – globalizarea era încă în curs de desfășurare. Altă dată am mers să vedem Brother from Another Planet, filmul lui John Sayles din 1984, într-un cinematograf mic și înghețat din estul Oxfordului, încălzit de un radiator

pornit pe culoar. Filmul este despre un extraterestru negru care fuge de arest și care aterizează din greșeală în New York, fiind dus în Harlem, unde populația locală îl tratează ca fiind perfect normal. Există un moment amuzant în metrou, când el și un prieten nou întâlnit se urcă în trenul A, care se îndreaptă spre nord. Prietenul (un newyorkez) îi spune: „Pot să-ți arăt că am puteri magice, pot face să dispară oamenii albi“. În timp ce trenul ajunge pe strada 59, de unde circulă expres până pe strada 125, în inima cartierului afro-american Harlem, prietenul îi spune: „Când se vor deschide ușile, voi face să dispară toți albii“. Ușile se deschid și toți albii coboară în mod corespunzător – spre uimirea străinului. David și cu mine ne tăvăleam de râs pe culoar; toți ceilalți din cinematograf rămăseseră în tăcere. Sentimentul meu egoist de marginalitate culturală a fost confirmat în mod amuzant.

La scurt timp după ce am sosit la Oxford, soția mea Patricia – mereu în rol – a decis că vrea să se întoarcă în SUA. Candidase pentru un post la Universitatea Emory din Atlanta, i s-a oferit postul și l-a acceptat în ianuarie 1981. Pentru a o însoți, am acceptat o catedră de profesor invitat acolo în anul următor. Atlanta mi-a displăcut intens: o zonă cenușie, plină de umiditate, plictiseală, suburbii și izolare. Universitatea Emory însăși, percepută de corpul profesoral ca o oază de cultură și rafinament în deșertul sudic, mi s-a părut un loc trist și mediocru: o părere pe care nu am avut ocazia să o revizuiesc, oricât de nedreaptă ar părea. Un punct culminant al ședерii mele acolo a fost vizita lui Eric Hobsbawm, care participa la o conferință în Atlanta. Probabil că am fost amândoi destul de fericiți să ne bucurăm unul de compania celuilalt câteva ore în împrejurimile alienante ale districtului comercial lipsit de orice culoare din centrul orașului Atlanta.

Cea mai importantă și mai durabilă consecință a ședерii mele în Atlanta a fost vizita unui sociolog politic polonez (acum istoric), Jan Gross. Pentru că eram la departamentul de politică de la Oxford, am fost repartizat la Emory la departamentul de sociologie, ca profesor invitat de sociologie politică. Decanul facultății, nerăbdător să îmbunătățească calitatea destul de mediocră a departamentului, a profitat de ocazie pentru a mă include într-un comitet de recrutare pentru a înlocui un sociolog politic care se pensiona.

Majoritatea candidaților luați în considerare erau clone generice din Midwest ale modelului cantitativ al sociologiei americane.

Și apoi a apărut Gross. Jan era emigrant politic din Polonia, forțat să se exileze în timpul campaniei antisemite din 1968. Își terminase doctoratul la Yale, unde ocupase primul său post academic. Mi-am amintit că îi citisem cartea despre dominația germană în Polonia din timpul războiului și m-am gândit imediat: acesta este omul potrivit. Am reușit să îl înscriu pe lista scurtă, alături de trei sociologi politici respectabili, dar interschimbabili. Astfel, Jan a fost invitat la Atlanta și a ținut ceea ce probabil că audienței sale i s-a părut o conferință aproape complet de neînțeles: Galiția aici, Volînia dincolo, Belarus dincolo – bazându-se pe materialul din ceea ce avea să devină studiul său clasic despre anexarea sovietică a Poloniei de est în timpul războiului, un subiect care nu prezenta nici un interes pentru departamentul de sociologie de la Emory.

Am luat cina cu el și am vorbit despre Solidaritatea, sindicatul din Polonia comunistă care tocmai fusese suprimat prin legea marțială din decembrie 1981. Solidaritatea, o mișcare de masă autentică care reușise să atragă sprijin intelectual atât de la dreapta, cât și de la stânga, ajutase la reamintirea problemei Poloniei în Occident. Jan, la fel ca mulți alți membri ai generației poloneze din 1968, era în contact cu intelectualii din Polonia și era implicat activ în interpretarea evoluțiilor poloneze pentru publicul occidental. Omul și subiectul mi s-au părut cu totul fascinanți; în cursul acelei seri am simțit prima dată că șederea mea în Atlanta nu fusese în zadar: departe de a fi aterizat pe Planeta Zurg, mă aflam din nou printre oameni ca mine.

După ce comisia de recrutare a recomandat în mod corespunzător (în ciuda dezacordului meu minoritar) să numească una dintre clone, m-am dus fără știrea departamentului la decan: puteți reproduce acest departament de sociologie mediocru, dacă doriți, l-am sfătuit eu; sau puteți să-l aduceți pe Jan Gross, un adevărat intelectual european și un cercetător important, un om care înțelege sociologia, dar și multe alte lucruri, și care ar transforma poziția diviziei de studii sociale. Decanul, care nu era prost, l-a angajat imediat pe Jan. Departamentul de sociologie nu m-a iertat niciodată.

Soția lui Jan, Irena Grudzinska-Gross, era ea însăși o cercetătoare consacrată (de literatură comparată) și aveau doi copii mici. La fel ca Jan, fusese activă în mișcarea studențească din Varșovia în 1968 și, la fel ca Jan, părăsise țara după aceea. Pe parcursul perioadei petrecute la Emory, Jan s-a impus cu fermitate ca o figură majoră în studiile est-europene și ca unul dintre cei mai proeminenți istorici ai regiunii. Ulterior, s-a mutat la Universitatea din New York și apoi la Princeton. Monografia pe care a ajuns să o publice, despre anexarea sovietică a Poloniei de est, Revolution from Abroad, este un monument rar pe terenul prăbușit al sovietologiei, o disciplină al cărei subiect avea să se autodistrugă câțiva ani mai târziu. În anii următori, Jan avea să publice două studii controversate despre experiența evreilor în Polonia din timpul războiului și din perioada postbelică: Vecini și Fear. Primul, în special, a devenit un clasic instantaneu, transformând modul în care Holocaustul și implicarea polonezilor în acest eveniment sunt discutate în Polonia.

Datorită în mare măsură lui Jan și Irenei, Europa de Est și est-europenii au început să-mi ofere o viață socială alternativă care, la rândul ei – și foarte potrivit pentru regiune –, a devenit o existență intelectuală reînnoită și reorientată. Dacă nu ar fi fost Jan și Irena, aș fi fost și mai reticent decât am fost să mă întorc la Atlanta în toamna lui 1984 ca profesor invitat. Jan și Irena se stabiliseră acolo cu familia lor, iar eu am petrecut destul de mult timp la ei acasă. Cred că Patricia a urât asta. Jan, Irena și cu mine împărtășeam un sentiment comun de izolare și dépaysement. Ne simțeam europeni într-un mediu care nu era doar american, ci și sudist și, prin urmare, de două ori străin: fumam, beam, stăteam până târziu, vorbeam despre idei, treceam, pentru a accentua unele lucruri sau pentru spectacol, la a vorbi în franceză și italiană, discutam despre Solidaritatea, făceam schimb de informații culturale și glume. Patricia, care nu putea susține astfel de schimburi și care resimțea profund excluderea ei implicită, nu dorea nimic mai mult decât să se ducă acasă, să citească Newsweek în pat și să rontăie semințe de dovleac.

La începutul lui 1985, Patricia și cu mine ne-am despărțit. Am fost foarte ușurat; dar, cu toate acestea, schimbarea de circumstanțe m-a lăsat nesigur și deprimat. Jan, cu care am rămas în strânsă legătură chiar și după ce m-am întors la Oxford, mi-a sugerat să mă distrez făcându-mi noi prieteni. Mi-a

recomandat, în special, să iau legătura cu unii dintre prietenii și contactele sale poloneze din Paris – un oraș de care exilații polonezi din 1968, la fel ca mulți alții înaintea lor, fuseseră atrași instinctiv. Le-am notat numele în mod corespunzător: Wójciech Karpinski, Aleksander Smolar și Barbara Torunczyk, redactor la Zeszyty Literackie, o importantă revistă literară poloneză.

La sfârșitul semestrului Oxford Hilary (de primăvară) din 1985 mi-am luat o vacanță în Europa, vizitându-l mai întâi pe David Travis la Roma și apoi întorcându-mă prin Paris. Odată ajuns acolo, am decis, dintr-un capriciu, să o caut pe Barbara Torunczyk – cunoscută sub numele de Basia, diminutivul polonez. Ea m-a invitat într-un apartament aproape distrus și dezordonat, unde aproximativ șase ore am urmărit-o cum edita Zeszyty. Apoi s-a întors spre mine: „Acum mă duc să schiez în Alpii Savoiarzi cu niște prieteni; vrei să vii?“ De fapt, tocmai sosisem de la Roma cu trenul în acea dimineață, dar am acceptat, plecând spre sud în aceeași seară, cu un alt tren, împreună cu o cohortă de polonezi energici, cu intenția de a merge la schi: fără bani, dar aventuroși.

Nu mai schiasem de ani întregi și, în orice caz, nu mă pricepusem niciodată prea bine. Era sfârșitul sezonului și pârtiile erau periculoase: zăpada se topise pe alocuri, obligându-ne să ne ferim de iarbă și de pietre. Nu am putut folosi telescaunul și am fost nevoiți să urcăm pe jos pe versantul muntelui din jurul orașului Briançon. Astfel, am muncit din greu, în parte din teroare și în parte, fără îndoială, pentru a o impresiona pe Basia, cu care am rămas singur după ce ceilalți s-au întors acasă.

Barbara Torunczyk este o femeie neobișnuită și fascinantă. Curajoasă și talentată – fusese identificată de poliție ca instigatoare a rebeliunii studențești poloneze, iar acum edita singură cea mai impresionantă revistă literară din Europa de Est –, ea m-a adus și mai aproape de Polonia. Ca și Jan, Basia a fost contemporana mea apropiată: devenisem conștient de legătura spirituală care unea generația noastră dincolo de diviziunea politică.

1968 al meu, cu siguranță, fusese foarte diferit de cel al prietenilor mei polonezi; educația mea presupunea acum să ajung să înțeleg aceste

diferențe. La fel ca majoritatea vest-europenilor din generația mea, fusesem doar vag conștient de evenimentele care se petrecuseră dincolo de Cortina de Fier în acel an. Am mers la Paris, dar nu am mers în Polonia, unde studenții erau atacați cu gaze lacrimogene, bătuți, arestați și expulzați într-un număr care ar fi fost șocant în Occident. Știam doar vag că guvernanții Poloniei comuniste își asiguraseră cetățenii că mișcarea studențească de acolo era organizată și condusă de „sioniști"; și că emiteau documente de călătorie polonezilor de origine evreiască, permițându-le să plece, dar privându-i de orice drept de întoarcere.

De asemenea, mărturisesc, eram jenat de ignoranța mea în ceea ce privește estul Europei și foarte conștient de cât de diferiți fuseseră anii 1960 în experiența lui Jan, Basia și a colegilor lor. De fapt, fusesem sionist, o răsfățare distractivă și în mare parte lipsită de urmări, exact în momentul în care guvernul lor îi acuza pe ei (și pe mii de alți oameni) de „sionism" pentru a-i izola de curentul principal polonez și de concetățenii lor polonezi. Cu toții am experimentat deziluzia: eu fusesem dezamăgit de visurile mele sioniste, ei – de ceea ce mai rămăsese din marxismul lor reformist. Dar, în vreme ce iluziile mele nu m-au costat decât timp, contemporanii mei polonezi au plătit un preț substanțial pentru ale lor: pe străzi, în închisoare și, în cele din urmă, în emigrarea forțată.

În cursul acelor ani m-am trezit alunecând confortabil într-o altă lume, luându-mi locul pe o linie temporală alternativă: una care, probabil, fusese mereu acolo, ascunsă implicit sub suprafață, modelată de un trecut de care fusesem doar pe jumătate conștient. Un trecut în care Europa de Est a încetat să mai fie doar un loc; istoria sa era acum pentru mine un cadru de referință direct și extrem de personal.

La urma urmei, Jan, Irena, Basia și ceilalți nu erau doar contemporanii mei; cu toții am fi putut, dacă nu ar fi existat mici răsturnări de situație, să ne fi născut în același loc. Tatăl tatălui meu, la urma urmei, a venit din Varșovia. Majoritatea cunoscuților săi – bătrânii și bătrânele din copilăria mea – veniseră de acolo. Educația mea a fost în același timp net diferită de cea a colegilor mei polonezi și totuși colorată de frecvente referințe comune și de etape comune. Oriunde generația mea a ajuns la maturitate, ea a scăpat de legăturile dogmei marxiste cam în același timp, deși din motive și în

circumstanțe diferite. Cu siguranță, istoria le-a oferit celor din est o poziție privilegiată; Leszek Kołakowski, important atât pentru prietenii mei polonezi, cât și pentru mine, a fost cel care a făcut celebra afirmație conform căreia reformarea socialismului era ca și cum ai prăji bulgări de zăpadă. În Europa de Vest, mesajul a avut nevoie de ceva mai mult timp pentru a fi înțeles – de o generație, să spunem.

Basia Torunczyk s-a chinuit mult să-mi transmită importanța lumii pierdute a culturii, literaturii și ideilor poloneze: pierdute pentru Occident, desigur, dar și pentru polonezii înșiși, datorită impactului distructiv al hegemoniei sovietice. În mod clar, acest lucru a contat foarte mult pentru ea, iar frustrările legate de utilizarea unei a treia limbi (franceza, pe care o vorbeam împreună) au făcut probabil ca sarcina să fie și mai dificilă. Dar atunci nu se aștepta ca noi, occidentalii, să pătrundem cu adevărat mistica. Timothy Garton Ash mi-a spus odată o poveste. Soția sa, Danuta, este poloneză, iar fiii săi sunt astfel bilingvi. Odată, când băieții erau mici, el îi explica celui mai mare – pe atunci cunoscut sub numele de Alik și acum mai degrabă ca Alec – că trebuia să meargă în Michigan pentru a ține o conferință. „Despre ce o să vorbești, tati?“, a întrebat băiatul. „O să le vorbesc despre Polonia“, a răspuns Tim. A urmat o tăcere. Atunci micul Alik a trecut instinctiv din engleză în poloneză și a spus, „oni nic nie zrozumieja“ – nu vor înțelege nimic.

Timothy Garton Ash a fost englezul care a înțeles Europa de Est. Deși amândoi locuiam în Oxford, l-am cunoscut doar datorită Basiei. Trebuie neapărat să-l cunoști pe Garton Ash, a insistat ea: on rozumie – il comprend: el înțelege. Tim era foarte tânăr pe atunci, avea mai puțin de 30 de ani. Publicase deja minunata sa carte despre Solidaritatea și era văzut de mulți ca fiind singura persoană din lumea anglofonă care putea prezenta Polonia cu simpatie și chiar cu înțelegere, fără a cădea în apologie. Ne-am întâlnit toți trei în apartamentul meu pentru a lua cina. Am simțit o afinitate imediată și naturală cu Tim (chiar înainte de a afla, mulți ani mai târziu, că am crescut la câteva străzi distanță unul de celălalt în sud-vestul Londrei).

Cartea lui Tim, The Polish Revolution, este o lucrare serioasă de analiză politică. Dar este, de asemenea, o carte profund angajată, scrisă de cineva care nu pretinde nici distanță, nici obiectivitate rece. Polonia a fost Spania

lui Tim, iar pasajele sale despre Gdansk pot fi comparate cu relatarea lui Orwell despre Barcelona în timpul Războiului Civil spaniol. Mai târziu, după un deceniu de eseuri geniale despre Europa Central-Estică, Tim avea să vadă cum subiectul său dispare în cel mai bun mod posibil. Îl nimerise și avea să joace un rol activ în destrămarea lui. La acea primă cină am vorbit despre Thatcher, despre Oxford, despre Europa de Est; am tachinat-o pe Basia în legătură cu chestiunea cu „înțelegerea"; și am avut o seară foarte plăcută, într-adevăr. Nu cred că am înțeles prea bine la momentul respectiv, dar „înțelegerea" devenea pentru mine un obiectiv din ce în ce mai central: mai greu, mai profund și mai durabil decât simplul „a avea dreptate".

Întâlnirea cu Tim a contribuit și mai mult la crearea unui nou mediu: mi-a expus ignoranța față de istoria celeilalte jumătăți a Europei, dar, în același timp, m-a adus mai aproape de „acasă". În mod straniu, mulți dintre contemporanii mei din Europa de Est proveneau din medii mai înalte decât al meu: în cele mai multe cazuri, erau fiii sau fiicele elitei comuniste. Basia îi descria ca fiind „tineretul bananier" – un joc de cuvinte pe ideea franceză și poloneză a unei „tinereți de aur", o adolescență privilegiată, pentru cei străluciți și norocoși. Pentru mine, bananele aminteau de o fantezie sionistă socialistă; pentru ei, bananele erau un semn de grație, deoarece în Polonia comunistă erau disponibile de obicei doar în magazinele speciale pentru elita partidului.

Eram acum un insider într-o comunitate de outsideri, o senzație nouă și destul de plăcută. Dar, chiar și așa, am păstrat o anumită distanță. Calea mea specifică spre Europa de Est, în ciuda multiplelor mele prietenii poloneze, a trecut prin Cehoslovacia. Ajunsesem la ea la Oxford, dar în mod cu totul întâmplător. În 1981, proeminentul istoric și publicist englez de stânga E.P. Thompson scrisese un eseu deosebit de prostesc în New Statesman, criticând un intelectual ceh anonim pentru că sugera că lucrurile erau mai rele în țara sa decât în Occident și că înclinația stângii vest-europene de a condamna ambele părți în mod egal (sau chiar de a da vina pe propriile guverne pentru tensiunile internaționale) era greșită. Am scris o scrisoare către New Statesman în care am spus cât de provincial mi s-a părut răspunsul lui Thompson și cât de caracteristic este faptul că ignoră realitatea de la est de Cortina de Fier.

În timpul unei conversații la scurt timp după aceea, Steven Lukes, sociologul de la Oxford, m-a întrebat dacă aș fi interesat să mă întâlnesc cu unii dintre prietenii și colegii săi cehi. Și așa m-am trezit la Londra, în apartamentul lui Jan Kavan. Jan, care fusese unul dintre studenții activiști ai Primăverii de la Praga din 1968, fugise în Marea Britanie în 1969 (mama sa era britanică). Se afla atunci într-un moment de cumpănă – era deprimat, lua medicamente, convins că nici el, nici patria sa nu aveau prea mult viitor. De asemenea, tocmai dăduse un interviu lung și destul de plin de laude de sine pentru „London Weekend Television“ despre contrabanda clandestină de cărți în Cehoslovacia. Privind retrospectiv, Jan era îngrozit de faptul că, în entuziasmul său, furnizase informații confidențiale care le-ar fi putut aduce prejudicii prietenilor săi.

Întrucât întâlnirea noastră a coincis cu această dilemă, Jan Kavan – supraestimând cu mult influența unui obscur profesor de la Oxford – m-a rugat să mă folosesc de poziția mea pentru a convinge rețeaua de televiziune să nu difuzeze programul. Și astfel, cu o ignoranță aproape totală a subiectului, a programului și a contextului, m-am prezentat la „London Weekend Television“ și am insistat asupra cazului lui Kavan. Jurnaliștii de acolo, simțind exact scandalul pe care căutam să-l evit, au devenit și mai interesați să difuzeze emisiunea. Nu cred că s-a întâmplat ceva groaznic ca urmare, dar nu există nici o îndoială că prestația sa a contribuit la creșterea reputației lui Kavan ca personaj oarecum nedemn de încredere: după eliberarea țării sale, el avea să devină în cele din urmă ministru de externe, dar numai după ce a dezmințit zvonurile conform cărora ar fi colaborat ca informator cu autoritățile comuniste.

Între timp, m-am întors la Oxford conștient de natura ușor ridicolă a intervenției mele și de amploarea jenantă a ignoranței mele. În aceeași zi, m-am dus la librăria Blackwell’s și am cumpărat ghidul Teach Yourself Czech; câteva luni mai târziu m-am înscris la un curs universitar de limba cehă. Și am decis că, la momentul potrivit, voi începe să predau politica est-europeană și istorie contemporană la Facultatea de Politică de la Oxford. A urmat un an de lectură intensă: istorii naționale convenționale, reviste de științe politice, materiale primare – axate mai ales pe Cehoslovacia, dar cu o bază largă în întreaga regiune a Europei Centrale.

Prima carte pe care am citit-o din scoarță în scoarță în limba cehă a fost cea care reunește conversațiile lui Karel Čapek cu Tomáš Masaryk, o serie de schimburi de opinii minunat de deschise și de sincere între scriitorul ceh și președintele cehoslovac. Dar apoi tot ceea ce am citit în acei ani mi s-a părut urgent, original și cu relevanță imediată. Contrastul cu istoria franceză, înecată, așa cum mi se părea în anii 1980, în teoria culturală și în marginalitatea istorică, era revigorant. Nu cred că îmi dădusem seama cât de mult mă plictisea Franța după ce o studiasem timp de două decenii: Europa de Est mi-a oferit un nou început.

Prietenii mei polonezi erau uneori sceptici față de acest nou interes față de Cehia. Limba, în special, li se părea complet nedemnă de atenție. Jan Gross mi-a oferit exemplul unei scene din Othello, în care eroul tragic eponim strigă „Smierc!“ care în poloneză înseamnă „moarte“. În limba cehă, acest lucru apare ca un șir de consoane lipite una de alta: „Smrt!“ Pentru urechea mea englezească, suna puțin diferit în poloneză; dar pentru Jan distincția era crucială, delimitând o regiune slavă mică și provincială de o țară și o limbă cu o istorie mândră și rezonantă. Cred că am simțit că aș fi putut să mă familiarizez cu istoria și limba cehă mult mai repede decât cu cele din Polonia, poate tocmai din motivul indicat de Jan. Dar, de asemenea, m-a atras și calitatea autoînjositoare, autoironică și veșnic deprimată a culturii literare și politice cehe.

Aș fi început să scriu despre Europa de Est doar când aș fi fost invitat să o fac, iar acest lucru nu s-a întâmplat o vreme. Daniel Chirot, cercetător al României de la Universitatea din Washington, cu care schimbasem anterior gânduri despre sociologia înapoierii, m-a rugat să contribui cu o lucrare la un simpozion desfășurat la Washington, la Woodrow Wilson Center; în anul următor, în 1988, aceasta a devenit „The Dilemmas of Dissidence“, publicată într-o nouă revistă: East European Politics and Societies. Am cercetat țările din Europa comunistă, căutând micile breșe pe care opozanții le găsiseră în politică, observând diferențele dintre cazuri. Gorbaciov era la putere în Uniunea Sovietică din 1985, dar în 1987 sau în 1988 nu prea existau semne că statele-satelit erau pe cale să își câștige libertatea. Așadar acesta nu a fost un articol triumfal, ci o încercare modestă de sociologie empirică a unor grupuri concrete despre care, la vremea respectivă, se știau puține lucruri.

Mai mult poate decât am văzut la vremea respectivă, eram preocupat de legătura dintre „trăirea în adevăr“ și politica reală. Lucrarea începea cu un citat din Procesul lui Kafka, în care K. spune că, dacă trebuie să acceptăm că legea este întemeiată doar pe necesitate, atunci minciuna devine un principiu universal. Aceasta a fost prima mea contribuție substanțială la cercetarea est-europeană, scrisă chiar înainte de revoluții.

Europa de Est îmi deschisese un nou subiect și o nouă Europă; dar a coincis, de asemenea, cu o schimbare radicală de perspectivă și, după cum mi se pare după o reflecție, de maturitate. Anii petrecuți la Oxford, 1980–1987, și filosofia politică pe care am citit-o și predat-o acolo, par să fi determinat o anumită modestie și reflecție. Ajunsesem la capătul drumului meu specific. Articolul meu „Un clovn în purpură regală“, mai degrabă asemănător cu Socialism în Provence, deși într-o cheie foarte diferită, a reprezentat fructificarea oricărei pregătiri timpurii pe care am primit-o: ca și celelalte scrieri ale mele din anii 1970 și începutul anilor 1980, ele au demonstrat dexteritate intelectuală; o anumită inteligență agilă pe care, retrospectiv, o asociez cu anii mei de la Cambridge și Paris; dar și o anumită slăbiciune pentru exhibiționismul dialectic. Astfel, încercând să demonstrez că istoria socială se afla într-un punct mort, am ilustrat probabil fără să vreau limitele propriei abordări din acei ani.

Crescusem, ca să zic așa, vorbind franceza (și poate limba lui Marx). Îmi cunoșteam subiectul în mod intim: eram foarte bine familiarizat cu Franța – din punct de vedere geografic, istoric, politic, cultural, lingvistic. Rezultatul a fost mai degrabă ca și cum ai trăi prea mult timp cu cineva: însăși familiaritatea și intimitatea care odată făceau totul atât de ușor pot deveni surse de iritare și, în cele din urmă, de lipsă de respect. Ceha, pe de altă parte, era o limbă și o lume pe care începusem să le învăț la 30 de ani. Citeam cu o lentoare frustrantă într-o materie pe care nu puteam spera să o stăpânesc niciodată așa cum stăpâneam subiectul stângii franceze. Rezultatul a fost o conștientizare, în mod corespunzător umilitoare, a limitelor mele, care nu mi-a făcut nici un rău.

Și totuși, datorită Oxfordului și Europei de Est, aveam să mă întorc la istoria Franței, împrospătat și chiar inspirat: ultima mea lucrare majoră ca intelectual francez, ca să spun așa, avea să fie Past Imperfect, un raport

oarecum personal în legătură cu filocomunismul stângii franceze postbelice, informat de contactele și lecturile din anii de la Oxford. Acolo mi-am finalizat cea de-a treia carte, Marxism and the French Left: Studies in Labor and Politics in France 1830–1982. Această carte de eseuri nepublicate până atunci a constituit, așa cum văd acum, propriul „adio la toate acestea“. La vremea respectivă am gândit-o cu totul altfel: ca pe o cronică parțială a sfârșitului socialismului, în forma sa franceză specifică.

La fel ca multe dintre lucrările mele timpurii, Marxism and the French Left a avut mai mult impact în Franța decât în comunitatea istorică anglofonă. Cu această ocazie, îi datorez rezonanța sa lui François Furet, istoric și autor al necrologului Revoluției franceze, care a scris cu generozitate o introducere la traducerea franceză apărută în 1986. Penser la Révolution française a lui Furet, publicată prima dată în 1978, a fost un exercițiu uimitor și m-a influențat enorm. Într-o serie remarcabil de compactă de eseuri, Furet a prezentat cu succes și complet tradiția națională a scrierilor istorice despre Revoluția franceză, ilustrând în mod strălucit, deopotrivă, cât de politice fuseseră interpretările de la început și modul în care un model de analiză și de însușire vechi de 200 de ani se prăbușise.

În 1986 urma să iau un an sabatic de la Oxford. De mult timp mă hotărâsem să îmi petrec anul la Stanford, unde Hoover Institution oferea fonduri inegalabile pentru istoria Europei de Est și pentru istoria intelectuală europeană în general. De ceva vreme plănuisem o nouă pistă de cercetare, o carte despre intelectualii francezi și mirajul comunist, bazându-mă pe noile mele lecturi în istoria Europei de Est în special. Am solicitat și mi s-a oferit o bursă la Stanford Humanities Center și am plecat acolo pentru anul 1986–1987. Întrucât mă căsătorisem cu Patricia Hilden în California, o mutare înapoi a avut avantajul suplimentar de a facilita inițierea și finalizarea rapidă a procedurilor de divorț și acolo.

În California am devenit foarte apropiat de Helen Solanum, bibliotecara specializată pe Europa de Vest de la Hoover Institution. Helen era prietenă cu Jan și Irena Gross, prin intermediul cărora ne-am întâlnit prima dată; ca și cu ei, și cu Helen am găsit multe interese comune și perspective care se suprapun. Se născuse în Polonia pe 31 august 1939, cu o zi înainte de invazia germană a patriei sale, care a dat startul celui de-al Doilea Război

Mondial. Familia ei a fugit spre est, în regiunea invadată și ocupată de Uniunea Sovietică după 17 septembrie 1939. La fel ca zeci de mii de alți evrei, Helen și familia ei au fost apoi deportați în 1940 în Kazahstanul sovietic, în condiții groaznice: sora ei avea să moară acolo. După război, familia lui Helen s-a întors inițial în Polonia, la Wałbrzych, în Silezia. Acolo a fost sfătuită de părinții ei să uite limba rusă, la fel cum în Uniunea Sovietică fusese avertizată să uite limba idiș, limba maternă a familiei. Avea acum șase ani și trăia pe un teritoriu atribuit Poloniei după înfrângerea germană și din care germanii fuseseră expulzați.

Și era evreică, trăind într-o țară din care mai mult de 90% dintre semenii ei evrei fuseseră expulzați. După ce a supraviețuit războiului în Kazahstan, familia lui Helen se confrunta acum cu prejudecăți, persecuții și chiar mai rău din partea populației din jur. Prudenți, au plecat mai departe. Din Silezia, unde guvernul polonez plănuise inițial să relocheze evreii, s-au îndreptat spre o tabără germană pentru persoane strămutate: ca mulți dintre supraviețuitorii din acele luni, s-au simțit mai în siguranță în Germania învinsă decât în ținuturile eliberate aflate mai la est. După eforturi nereușite de a obține azil în Statele Unite, familia s-a stabilit în Franța, unde Helen avea să trăiască zece ani înainte de a i se acorda în cele din urmă permisiunea de a intra în America.

„Solanum“ nu era, desigur, numele de familie. Derivă din latinescul pentru „cartof“: amintirile ei din Kazahstan erau dominate de moarte și de cartofi, așa că Helen a ales asocierea cu aceștia într-un act de omagiu retrospectiv. Era o lingvistă formidabilă: pe lângă poloneza, idișul și rusa din tinerețe, dobândise o bună ebraică, o franceză aproape nativă și, bineînțeles, o engleză perfectă, pe lângă spaniola și portugheza pe care le studiase în facultate. Prietenia cu Helen mi-a oferit un acces privilegiat la colecțiile închise din turnul Hoover Institution, un tezaur de neegalat de publicații franceze obscure și multe altele. Hoover Institution are tiraje scurte și neprețuite de reviste, periodice, ziare de provincie și alte materiale care sunt aproape imposibil de găsit în Franța, cu atât mai puțin în afara ei.

În concepția sa inițială, Past Imperfect urma să fie o istorie a vieții intelectuale de stânga din Paris în anii care au urmat celui de-al Doilea Război Mondial, coincizând cu tranziția spre comunism în Europa Centrală

și de Est. Până la sfârșitul anilor 1980, desigur, devenise ceva obișnuit în Franța să îi respingi pe Jean-Paul Sartre și pe contemporanii săi tovarăși de drum ca fiind talentați și influenți, cu siguranță, dar prea blânzi față de comunism. Dar eu nu eram interesat de reglări de conturi retrospective. Ceea ce aveam în minte era mai ambițios. Îmi propusesem să scriu un studiu de caz despre un defect național: incoerența izbitoare, atât în politică, cât și în etică, care marcase răspunsurile intelectuale franceze la ascensiunea totalitarismului.

În plus, întotdeauna am considerat că acest subiect poate fi înțeles doar într-un context mai larg, care se întinde de la deziluzia Frontului Popular, trecând prin anii de colaborare și Rezistență și până la climatul politic deprimant și schismatic al deceniului postbelic. Era o poveste cu care francezii înșiși nu se confruntaseră încă. Până la sfârșitul anilor 1980, cercetătorii francezi i-au ajuns din urmă pe colegii lor americani și britanici, confruntându-se cu Vichy și cu miturile Rezistenței, precum și cu istoria tulbure a colaborării Franței la Soluția finală. Într-adevăr, cultul autointerogării cu privire la „sindromul Vichy“ ajunsese la apogeu. Dar foarte puțini istorici serioși scriau despre dilemele morale ale anilor Războiului Rece și despre compromisurile pe care acestea le-au presupus. Încă o dată, subiectul meu nu era – sau nu era încă – în curentul academic principal. Am finalizat cartea în 1991, când Uniunea Sovietică s-a prăbușit.

Recitind Past Imperfect, sunt impresionat de perspectiva sa central-europeană. Accentul pus pe societatea civilă, de exemplu, și critica mea la adresa înclinației intelectualilor de a plasa istoria și statul pe un piedestal, au reflectat în mod direct implicarea mea în dezbaterile care au apărut în Europa Centrală la sfârșitul anilor 1970, datând în special de la fondarea Cartei 77.

Această concepție a vieții publice, înrădăcinată în ideea de disidență față de un polis centrat pe stat, a reprezentat o provocare directă la adresa concepției franceze despre cetățenie, cu accentul pus pe inițiativa și centralitatea statului republican. În consecință, mulți critici francezi au resimțit acest aspect din Past Imperfect ca pe un atac caracteristic englezesc la adresa tradiției politice franceze. În esență, au considerat că mă întrebam:

de ce nu sunt francezii mai mult ca englezii – mai liberali, mai descentralizați. De ce, pe scurt, Sartre nu este John Stuart Mill?

Dar asta ar fi însemnat să interpretez greșit scopul meu. Ceea ce susțineam, sau încercam să susțin, era cu totul altceva. Cartea era o ilustrare și o critică a unui mod specific francez de a concepe locul statului – o concepție care, desigur, nu se limitează în nici un caz la Franța, deși își are rădăcinile în secolul al XVIII-lea francez – și care, în mai multe ocazii, a adus mari prejudicii spațiului civic. Aceasta a fost o critică care a emanat în mod natural și organic din experiența politicii centrate pe stat în jumătatea estică a Europei; dar până în 1992 era încă mult necunoscută pentru mulți cititori occidentali, ca să nu mai vorbim de criticii francezi sensibili.

Era o critică liberală, dar liberalismul nu era poate atât de recognoscibil pe cât mi-aș fi dorit. Nu eram preocupat de argumentele vechi împotriva planificării economice și nici nu simpatizam câtuși de puțin cu consensul emergent care critica statul social. În ciuda atenției mele față de un anumit timp și loc istoric, argumentul meu a fost în esență conceptual și chiar etic: nepotrivirea intelectuală și imprudența politică de a atribui unei singure instituții, unei narațiuni istorice monopoliste, unui singur partid politic sau unei singure persoane autoritatea și resursele de a reglementa și de a determina toate normele și formele unei vieți publice bine ordonate. Societatea bună, ca și bunătatea însăși, nu poate fi redusă la o singură sursă; pluralismul etic este condiția prealabilă necesară pentru o democrație deschisă.

Aș dori să urmăresc acest filon de gândire și să văd dacă nu îl putem folosi pentru a unifica perioadele de dinainte și de după cel de-al Doilea Război Mondial. Ideea binelui unic și uniform ne duce înapoi la discuția noastră despre Fronturile Populare, deoarece întreaga premisă a politicii internaționale antebelice era reductibilitatea eticii la o unitate și exprimarea acestei unități într-un sistem unic. La stânga, materializarea politică a antifascismului este Frontul Popular, care reduce Europa la fasciști și antifasciști și care este conceput în cele din urmă pentru a proteja patria revoluției, Uniunea Sovietică. Și, după cum ai remarcat în legătură cu Spania, modul în care sovieticii au înființat guverne în Europa de Est a fost, în primul rând, tocmai pe modelul Frontului Popular.

Da, Frontul Popular trebuie să fie punctul de plecare dacă dorești să înțelegi politica de la sfârșitul anilor 1940. În Europa de Est, comuniștii se aflau la guvernare sau făceau parte din coaliția de guvernare, căutând o modalitate de a domina anumite ministere-cheie, deși la început erau mult mai puțin preocupați de funcțiile înalte în stat. Apelul la noțiunea de Front Popular, la un guvern de unitate națională, era o mască sub care puteai, de exemplu, să absorbi partidul socialist local. Îi separai pe socialiștii nereformați, anticomuniști, pe care nu puteai spera să-i atragi, de cei mai blânzi, care doreau unitatea stângii, erau vulnerabili la presiunea comunistă sau erau pur și simplu speriați.

Te-ai ales cu un mare partid de stânga, format din comuniști și din orice element al partidului socialist pe care ai reușit să îl aduni; apoi ai încurajat echivalentul local al radicalilor Frontului Popular sau al creștin-democraților postbelici din Occident să se alinieze cu frontul progresist – din nou, despărțindu-i adesea de membrii lor mai prevăzători sau recalcitranți, de obicei o minoritate. Și astfel s-a produs un mare partid-umbrelă, sau front ori coaliție unită, care apoi a fost în măsură să justifice măsurile represive împotriva acelor partide pe care nu le putea absorbi. Se poate spune că asta s-a petrecut la scară mică în Spania, în special în Barcelona, în 1938. În Franța, în februarie 1948, Léon Blum a scris un editorial în ziarul socialist Le Populaire, recunoscând că greșise crezând că este posibil ca socialiștii să lucreze cu comuniștii.

Într-un mod mai profund, există o unitate a acelei perioade de la mijlocul anilor 1930 până la mijlocul anilor 1950, care era evidentă la vremea respectivă și care este întunecată acum. Este o unitate de sensibilitate; este o unitate de context social și cultural, în sensul că atât de multe s-au schimbat de la mijlocul anilor 1950 încoace. Al Doilea Război Mondial nu poate fi încadrat cu adevărat în șase ani. Nu are nici un sens să luăm cel de-al Doilea Război Mondial ca începând în ziua în care se întâmplă ca Marea Britanie să declare război Germaniei sau când Germania invadează Polonia, ceea ce este încă arbitrar. Pentru est-europeni nu are sens să încheiem povestea în mai 1945. Limitarea relatării la 1939–1945 se aplică doar în țările care nu au fost în mare parte afectate de fronturi populare, de ocupație, de exterminare și de reocuparea ideologică sau politică în anii

următori. Ceea ce înseamnă că este o poveste care are sens doar pentru Anglia.

Experiența est-europeană începe cu ocupația, cu anii de exterminare, cu înfruntarea germano-sovietică. Povestea franceză nu are sens dacă separi Vichy de ceea ce a urmat – pentru că o mare parte din ceea ce a urmat a fost o funcție a amintirii sau a amintirii greșite despre Vichy. Iar Vichy nu are sens dacă nu înțelegi războiul civil de facto în care s-a aflat Franța de la Frontul Popular până la atacul german. Întreaga poveste este umbrită de Războiul Civil spaniol, care se încheie în aprilie 1939, dar care este de fapt esențial pentru înțelegerea noastră, nu doar a scopurilor sovietice, ci și a răspunsurilor occidentale. Iar această poveste trebuie să înceapă, ca și cea a Frontului Popular francez, cu victoria stângii în alegerile din 1936. Și, într-o cheie destul de diferită, credința în comunism, iluziile (voite sau naive) în legătură cu stalinismul, atât în Occident, cât și în Răsărit, nu au nici un sens dacă începi în 1945 – sau dacă continui după 1956, când circumstanțele se schimbă destul de brusc. Așa că ar avea sens să tratăm anii 1936–1956 ca pe o singură perioadă a istoriei europene.

În cazul foarte special al Franței, o continuitate de-a lungul acestor două decenii este aceea a respectului față de realizările Uniunii Sovietice. Furet aduce argumentul că Sartre și ceilalți sunt legați de imaginarul Revoluției franceze și, prin urmare, tind să vadă revoluția bolșevică drept un ecou al Revoluției franceze. De asemenea, ei vor să cuprindă acea revoluție în cadrul unei istorii franceze, cumva, pentru a face din universal francez și din francez, universal. Și mă întrebam dacă nu cumva asta face parte din dilema patetică a intelectualilor francezi postbelici, faptul că ei încă se străduiau să facă Uniunea Sovietică franceză.

Proiecția Revoluției în străinătate are o dublă semnificație. Una, este proiecția emoțională a Franței ca Regat de Mijloc, modelul francez, atât în dorința sa, cât și în primatul său natural. În acest sens, știi, este mai ușor să-i înțelegem pe francezi dacă ne amintim de americani, de această tendință pe care o avem de a presupune că restul lumii așteaptă doar să fie ca noi. Dar cealaltă parte este, bineînțeles, noțiunea marxistă că revoluțiile au o structură, că există o poveste despre revoluții, că face parte dintr-o poveste

despre istorie, iar Revoluția care are loc în Rusia trebuie să fie, într-un fel, versiunea locală – ținând cont de diferența de timp și de circumstanțe – a ceea ce a avut loc în Franța. Nu este revoluția lor republicană, dar cel puțin este revoluția lor antifeudală. Și, mutatis mutandis, mai violentă, pentru că Rusia este mult mai mare și mai puțin civilizată decât Franța.

De asemenea, mi se pare că permite un fel de fals realism: știm că revoluțiile sunt sângeroase pentru că am trecut printr-una și, prin urmare, cineva crede că este dur și chiar cinic în mod corespunzător, când de fapt este ignorant și naiv.

Amintește-ți că, după cel de-al Doilea Război Mondial, a existat o creștere semnificativă a realismului macho în scrierile intelectualilor francezi – în special în rândul femeilor. Simone de Beauvoir a fost cea care a susținut că singurul colaborator bun este un colaborator mort, și așa mai departe. Sartre vorbea despre ocupație ca fiind una sexuală, cu germanii „penetrându-i" pe francezi. Aceasta este poziția implicită de tip dur a existențialismului – ești făcut din alegerile pe care le faci, dar aceste alegeri nu sunt deschise: sunt cele pe care ți le prezintă istoria.

Acesta a fost modul francez de a exprima punctul de vedere al lui Marx în Optsprezece brumar: „Oamenii își fac propria istorie, dar nu o fac în circumstanțe alese de ei înșiși, ci în circumstanțe direct întâlnite, date și transmise din trecut". Ei bine, spune existențialistul postbelic, iată-ne aici, nevoiți să ne facem propria istorie, dar nu am apucat să ne alegem circumstanțele. Și nici rușii nu au făcut-o. Alegerea noastră este fie să abandonăm Revoluția, fie să-i acceptăm neajunsurile.

În lucrarea ta Past Imperfect, prăbușirea Republicii franceze în 1940 joacă un rol important, dar vine din lateral, ca și cum noi, cititorii, am avea deja o idee despre ceea ce trebuie să fi fost Vichy și despre cum trebuie să fi fost războiul pentru Franța. Dar asta nu se regăsește de fapt în carte.

Vichy a fost un șoc catastrofal într-un mod pe care nu cred că l-am evaluat pe deplin atunci. Cred că noi, anglo-americanii, nu avem nici măcar un început de percepție a ceea ce a însemnat pentru acea generație de francezi să vadă nu doar înfrângerea, ci și sfârșitul Republicii. Țara s-a prăbușit nu doar instituțional, ci și moral, din toate punctele de vedere. Nu mai exista o Republică, ci doar oameni care fugeau. Existau politicieni republicani bătrâni și consacrați, speriați de moarte la gândul nu al unei victorii germane, ci al unei revolte comuniste despre care credeau că va rezulta din ea. În consecință, s-au repezit în brațele germanilor, ale lui Pétain sau ale oricui i-ar fi salvat de asta. Erau războinici – Pétain, Weygand, toți ceilalți din Primul Război Mondial care erau icoane ale Franței interbelice – aliniați pentru a le oferi germanilor tot ce le cereau. Toate acestea în doar șase săptămâni.

Sfârșitul războiului nu a fost cu mult mai bun. Al Doilea Război Mondial pentru Franța înseamnă patru ani de ocupație urmați de câteva luni de eliberare, constând în mare parte în bombardamente americane și o ocupație americană, așa se părea, a Franței. Nu a fost timp pentru a digera semnificația tuturor acestor lucruri. Națiunea fusese refăcută în mod artificial între războaie ca o mare putere. America se retrăsese în izolare; Anglia în semiizolare; Spania se prăbușise pe plan intern; Italia era sub Mussolini; Germania ajunsese nazistă: Franța era singura putere democratică semnificativă rămasă în Europa.

După 1945, această poveste s-a destrămat. Francezii trebuiau să își reconstruiască comunitatea, să dea sens diviziunilor lor și să își reafirme valorile comune. Cumva, trebuiau să găsească nu doar un motiv de mândrie, ci și o poveste în jurul căreia țara să se unească. Dar acest sentiment, strâns legat de starea de spirit de rezistență și de eliberare, a fost rapid înlocuit de ideea că redresarea Franței depindea de reconstruirea Europei, lucru care nu putea fi realizat fără protecția și asistența americană. Dar aceasta era perspectiva unei elite administrative mici și bine informate.

Intelectualii au rămas în mod hotărât antieuropeni – sau cel mult neeuropeni. Cei mai mulți dintre ei (Raymond Aron este cea mai cunoscută excepție) vedeau planurile de unificare sau integrare europeană ca pe un complot capitalist, și nu mai puțin antiamericani: noua hegemonie

descoperită a SUA era resimțită de ei ca fiind nimic mai mult decât o ocupație imperială – sau, mai rău, o victorie germană prin alte mijloace. Pentru astfel de persoane, Franța a avut ghinionul suplimentar de a fi prinsă de partea greșită a Războiului Rece.

De aceea în Franța s-a pus atât de mult accent pe neutralitate. Foarte puțini credeau cu adevărat că Franța putea fi neutră într-un război între Uniunea Sovietică și Statele Unite sau Anglia. Dar exista un sentiment larg împărtășit că Franța ar trebui să fie, pe cât posibil, neutră în conflictele dintre marile puteri, pur și simplu pentru că nu avea nici un interes în ele. În Marea Britanie exista o mare neîncredere: din cauza distrugerii în timpul războiului a flotei franceze de către Marina Regală și a înțelegerilor secrete ale Londrei cu Washingtonul după război – înțelegeri pe care Franța a continuat să le descopere după aceea. Astfel, între conștientizarea resentimentară a faptului că Franța nu mai putea „să se descurce singură“ și neîncrederea față de noii „prieteni“ ai țării, mulți intelectuali, atât de stânga, cât și de dreapta, au inventat efectiv o lume postbelică după propria imagine: o lume conformă cu ideile și idealurile lor, dar care avea puține legături cu realitatea internațională.

Franța este o mare putere după război, chiar dacă numai din punct de vedere intelectual. Într-adevăr, se pare că doar caracterul autonom și discursiv al politicii de stânga din Franța contează cu atât mai mult cu cât Franța însăși contează mai puțin.

Astfel, dacă țăranii francezi din secolul al XIX-lea adoptă un program care nu este cu adevărat în interesul lor, dar socialiștii sunt aleși ca urmare a acestui fapt, ca în Franța celei de-a doua cărți ale tale despre Provence, acest lucru nu contează atât de mult. Dacă Léon Blum trebuie să se descurce cu propriul marxism în anii 1930 și se trezește cu mâinile legate, poate fi un fel de dezastru național; dacă Blum este mai confuz decât ar trebui să fie când ajunge în cele din urmă la putere, aceasta este o problemă europeană. Dar după război, când Franța contează cel mai puțin ca putere tradițională, atunci – cel puțin cred că acesta este argumentul tău dacă punem toate cărțile cap la cap – discursul contează mai mult,

deoarece francezii contează doar în măsura în care oamenii îi ascultă sau nu îi ascultă.

Este foarte bine spus și rezumat. Cred că au fost multe lucruri care au ajuns într-un punct comun în anii postbelici. Interesul latino-americanilor pentru chestiunile franceze a atins apogeul în anii 1940 și 1950. America, New Yorkul în special, părea încă provincială, cel puțin în materie de chestiuni intelectuale: nu producea nimic comparabil cu scena europeană. Cei mai mulți intelectuali americani ar fi fost de acord în acei ani: ei erau încă tributari civilizației europene a părinților sau a bunicilor lor. Amintește-ți, de asemenea, că o întreagă generație nouă de intelectuali europeni migrase abia recent în America din cauza comunismului și nazismului. La timpul potrivit, aceștia aveau să refacă și să revitalizeze viața intelectuală americană, înlocuind Franța și o mare parte din Europa pe parcurs. Dar, pentru moment, Europa și-a păstrat centralitatea intelectuală – iar Franța era singurul jucător important din Europa. În plus, franceza era încă singura limbă străină la care majoritatea străinilor aveau acces ușor, astfel încât scrierile și gânditorii francezi erau accesibile. Încă o dată, și pentru ultima dată, Parisul a devenit capitala secolului.

Așadar există o continuitate a iluziei. Cum rămâne cu deziluzia? Dacă am aplica acest argument, la scară europeană acum, din 1936 până în 1956, care sunt momentele-cheie în care oamenii sunt dezamăgiți de comunism?

1936 a fost un an marcat de o nouă iluzie cu marxismul: renașterea credinței în marxism ca politică populară în țări care nu mai cunoscuseră acțiuni politice de masă de la începutul anilor 1920. Frontul Popular a însemnat mai mult decât victorii electorale în Spania și în Franța: a însemnat, de asemenea, greve, ocupații, demonstrații – renașterea unei politici populare de stânga. Pentru majoritatea observatorilor de stânga, Războiul Civil din Spania a avut același efect. Pentru fiecare Koestler, Orwell sau Georges Bernanos, în Franța, au existat zeci și zeci de jurnaliști de stânga care au scris cu entuziasm despre rolul pozitiv pe care comuniștii îl jucau în apărarea republicii spaniole în timpul Războiului Civil.

Apoi a venit Pactul Ribbentrop-Molotov din august 1939 – alianța dintre Stalin și Hitler. Acest lucru a fost dezamăgitor pentru susținătorii de conjunctură și pentru majoritatea comuniștilor mai bătrâni. În schimb, nu pare să fi afectat credința generației mai dure, mai tinere, recrutate în anii 1930. Dar oamenii care ajunseseră la comunism pentru că urau fascismul, mai degrabă decât pentru că credeau în istorie și în Revoluție, au fost profund zguduiți de pact.

Cu toate acestea, în decurs de doi ani, chiar motivele pentru a fi deznădăjduiți de Stalin erau acum motive pentru a fi din nou în favoarea lui. Hitler a atacat Uniunea Sovietică pe 22 iunie 1941. În acel moment a devenit plauzibil să se afirme, în retrospectivă, că Pactul Ribbentrop-Molotov fusese o stratagemă tactică strălucită. Stalin nu avusese de ales: Germania era puternică, iar Occidentul manevra cu cinism pentru a-i lăsa pe Stalin și Hitler să se distrugă reciproc – de ce naiba nu s-ar fi protejat Stalin, cel puțin pe termen scurt, până când ar fi fost în măsură să apere patria revoluției?

În ceea ce privește rezultatul celui de-al Doilea Război Mondial – și acesta a părut să confirme înțelepciunea prevăzătoare a calculelor brutale ale lui Stalin. Aliații occidentali ai Uniunii Sovietice și mulți dintre cetățenii lor au fost prea dispuși să accepte versiunea sovietică a evenimentelor în schimbul rolului Moscovei în înfrângerea nazismului. Nu doar propaganda sovietică a prezentat asasinarea în masă a prizonierilor polonezi la Katyn, de exemplu, ca fiind o crimă de război germană, și nu sovietică. Majoritatea occidentalilor au considerat această versiune a evenimentelor perfect credibilă; și chiar dacă nutreau îndoieli, au preferat să le păstreze pentru ei înșiși.

Marea schimbare a venit odată cu preluarea puterii de către comuniști și cu Războiul Rece, care i-a obligat pe mulți intelectuali să facă ceea ce reușiseră să evite să facă încă din anii 1930: să facă distincția între interesele democrațiilor occidentale și interesele Uniunii Sovietice. În anii 1950 era foarte greu să eviți alegerea: cum puteai să fii un apărător atât al Franței republicane și democratice, cât și al Uniunii Sovietice a lui Iosif Stalin – decât la un nivel de abstracție istorică care nu avea nici o legătură cu politica reală?

Nu puteai să susții Partidul Comunist în Franța sau în Italia după 1947 și să pretinzi în același timp că ești un apărător al democrației liberale. Pentru că Uniunea Sovietică însăși nu credea că acest lucru este posibil, progresiștii au fost forțați să aleagă, oricât de puțin și-ar fi dorit să facă acest lucru. Această problemă fundamentală a influențat alegerea tuturor, chiar dacă momentul deciziei a variat în funcție de țară și de circumstanțe. Pentru unii, punctul de ruptură a venit odată cu alegerile falsificate în mod vizibil în Polonia din ianuarie 1947; pentru alții, a fost lovitura de stat din Cehoslovacia din februarie 1948, blocada Berlinului care a început în luna iunie a aceluiași an și a durat aproape un an sau invazia nord-coreeană a Coreei de Sud din iunie 1950.

Pentru mulți dintre cei care erau încă comuniști loiali când Stalin a murit în martie 1953, momentul decisiv a venit odată cu „discursul secret“ al lui Hrușciov din februarie 1956. Hrușciov a încercat să salveze nucleul leninist prin abandonarea penumbrei staliniste – o jenă considerabilă pentru bărbații și femeile care își petrecuseră o viață întreagă justificându-l pe Stalin prin referire la Lenin. În ceea ce privește revolta din Ungaria, care a urmat la scurt timp după aceea, cred că aceasta a contat mai mult pentru tovarășii de drum și susținătorii periferici ai comunismului. Aceasta a demonstrat că, în loc să permită ca o țară să iasă liber de sub autoritatea sa, chiar și Uniunea Sovietică a domnului Hrușciov ar trimite tancuri și ar ucide oameni pentru a-și atinge scopurile.

Între timp, electoratele din Occident deveneau mai puțin ideologice și mai puțin conflictuale: interesele lor erau acum mai restrânse și, mai ales, economice. Ceea ce a însemnat că marxismul, ca limbaj al unei confruntări politice și sociale din ce în ce mai mari, a devenit marginal în cultura politică. Acesta s-a retras mai întâi în intelectualitate și apoi în mediul academic, unde a eșuat până în anii 1970.

Mi se pare că oricine care, până în 1956, ar fi fost deziluzionat de utilizarea violenței probabil nu mai credea deja. Pentru că o mare parte din atracția pentru comunism, cel puțin în rândul intelectualilor, avea de fapt legătură (așa cum spunea Koestler despre sinele său tânăr) cu un anumit gust pentru violență. Iar Merleau-Ponty face și el explicit acest lucru. Și tind să cred că unul dintre lucrurile care se întâmplă și în 1956 este că verdictul lui

Hruşciov asupra lui Stalin, conform căruia nu vom mai accepta aceleaşi tipuri de violenţă, face marxismul şi URSS mai puţin interesante.

Violența este acum deconectată de idei, sau cel puțin de ideile măreţe. Compromisul maghiar care a urmat revoltei de la Budapesta din 1956 este elocvent, dar ține mai mult de politică decât de ideologie sau chiar de economie. János Kádár reformează oarecum economia, negând în același timp că face acest lucru sau că ceea ce face compromite în vreun fel sistemul. Maghiarilor li se permite să consume și sunt mai mult sau mai puțin lăsați în pace, cu condiția să nu lucreze activ împotriva sistemului. „Tu te prefaci că muncești, iar noi ne vom preface că te plătim.“ Cine nu este împotriva noastră este cu noi. Din punctul de vedere al Moscovei, al sateliților săi și al Occidentului, logica este similară: tu te prefaci că crezi, iar noi ne vom preface că te credem.

Invazia Ungariei slăbește credința intelectuală în Uniunea Sovietică, în narațiunea pe care aceasta o prezentase în ultimii 30 de ani. 12 ani mai târziu, tancurile sovietice se află la Praga, punând la pământ mișcarea de reformă pe care ne-o amintim ca Primăvara de la Praga. Este ceva mai mult. Intervenția din Cehoslovacia distruge credința în însăși narațiunea marxistă: nu doar în Uniunea Sovietică și nici doar în leninism, ci în marxism și în narațiunea sa despre lumea modernă.

Între Budapesta în 1956 și Praga în 1968 se află marea epocă a revizionismului, atât în Europa de Est, cât și în Europa de Vest. Revizionismul a dat naștere în Est iluziei că un anumit spațiu atent negociat pentru disidență era posibil și merita realizat. El deschide iluzia în Occident că este coerent să fii un comunist disident, în timp ce categoria „fost comunist“ era încă prost văzută. În Est, o ultimă generație este atrasă de marxism: generația lui Leszek Kołakowski, care este cel mai interesant revizionist din anii 1960, înainte de a deveni cel mai profund critic al marxismului în anii 1970. Generația tânără din Europa de Vest, dacă este atrasă de politica radicală, este atrasă de o versiune a marxismului care nici măcar nu se preocupă de problemele Uniunii Sovietice sau ale Europei de Est.

Reformatorii cehi din 1968 au fost printre ultimii din Est care au întruchipat acest tip de atitudine naivă și revizionistă față de politica însăși. Că noi, cehii, putem fi un model de marxism, atât de mult încât am putea învăța Vestul un lucru sau două – și, de asemenea, să învățăm Moscova un lucru sau două.

În Occident, în rândul stângii, sovieticii trec de la a fi subiect la a fi pe lângă subiect. Hrușciov o începe, Brejnev o termină. Justificarea sa pentru invazia Cehoslovaciei de către Pactul de la Varșovia, Doctrina Brejnev de „asistență fraternă", este în mod evident o acoperire pentru politica marilor puteri, iar ceea ce zdrobește el este în mod evident o mișcare a marxiștilor, a comuniștilor. Este violență, dar nu mai este interesantă: este mai degrabă tradițională decât personală sau ideologică. Doctrina Brejnev este un alibi, nu o teorie. Și, între timp, URSS are rivali pentru titlul de patrie a revoluției.

Așa este. Existau trei modalități prin care puteai să rămâi un critic vehement al întregului proiect sovietic și să te situezi totuși la extrema stângă. Prima și cea mai puțin semnificativă era ceea ce Perry Anderson numea marxismul occidental: intelectualii obscuri din stânga marxistă germană, italiană, franceză sau engleză, care fuseseră înfrânți de comunismul oficial, dar care continuau să se proclame purtători de cuvânt ai unui anumit tip de marxism radical, coerent din punct de vedere intern: Karl Korsch, György Lukács, Lucien Goldmann și, cel mai important și într-o manieră puțin diferită, Antonio Gramsci. Dar toți aceștia erau oameni precum Rosa Luxemburg, a cărei imagine a fost, de asemenea, resuscitată în acești ani, și precum Troțki însuși: aveau virtutea evidentă de a fi niște învinși. A fi de partea câștigătoare a Istoriei a fost atuul sovietic din 1917 până în 1956 – după aceea, învinșii au început să arate bine. Cel puțin aveau mâinile curate. Redescoperirea acestor disidenți individuali – fie că erau disidenți oficiali, fie că erau disidenți subterani, Karl Korsch fiind cel mai marginal, iar Gramsci, cel mai important – a devenit o modalitate pentru universitari și intelectuali de a se plasa într-o linie de disidență față de un marxism respectabil. Dar această genealogie regăsită a venit cu prețul detașării de istoria reală a secolului XX.

Al doilea mod, puțin mai important, prin care a devenit posibil să îți imaginezi că depășești comunismul de stânga a fost să te identifici cu tânărul Marx. Aceasta însemna să împărtășești aprecierea reînnoită și accentul pus pe Marx filosoful, Marx hegelianul, Marx teoreticianul alienării. Scrierile lui Marx de până la începutul lui 1845, în principal Manuscrisele economico-filosofice din 1844, se mutau acum în centrul canonului.

Ideologii de partid, precum Louis Althusser, au adus în prim-plan acest lucru, insistând până la absurd că a existat o ruptură epistemologică în marxism, că tot ceea ce scrisese Karl Marx înainte de 1845 nu este de fapt „marxist“. Dar avantajul redescoperirii tânărului Marx a fost că el îți furniza un vocabular cu totul nou. Marxismul devine un limbaj mai difuz: accesibil studenților și util pentru noi categorii revoluționare de substituție – femeile, homosexualii, studenții înșiși și așa mai departe. Astfel de persoane puteau fi acum inserate cu ușurință în narațiune, în ciuda faptului că nu aveau nici o legătură organică cu proletariatul.

Cel de-al treilea și cel mai important factor a fost, desigur, revoluția chineză și revoluțiile rurale aflate atunci în curs de desfășurare în America Centrală, America Latină, Africa de Est și de Vest, Asia de Sud-Est. Se părea că centrul de greutate al istoriei se mutase dinspre Occident și chiar dinspre Uniunea Sovietică spre societățile cu adevărat rurale. Aceste revoluții coincid cu înflorirea studiilor rurale și a studiilor despre revoluțiile rurale în Europa de Vest și în Statele Unite. Comunismul țărănesc al lui Mao avea o virtute distinctă: putea fi învestit cu orice semnificație se dorea. În plus, Rusia era europeană, în timp ce China era „Lumea a Treia“: un aspect din ce în ce mai important pentru o generație tânără pentru care Europa și America de Nord erau o cauză pierdută pentru stânga.

Ei bine, este un mod în care Uniunea Sovietică eșuează reușind. Ideea lui Lenin, sau devierea, în funcție de punctul de vedere, a fost că se putea construi o replică a societății burgheze, industriale, după Revoluție…

Și apoi să fie răsturnată…

... din interior și să se construiască socialismul. Și ceea ce se întâmplă în schimb este că, până la momentul în care construiești replica capitalismului, originalul a trecut la ceva mult mai frumos. Și rămâi blocat cu replica, care pare din ce în ce mai neatractivă și incapabilă să concureze – fie cu confortul Occidentului, fie cu entuziasmul Lumii a Treia.

Uniunea Sovietică trece de la a fi oribilă la a fi plictisitoare, în ochii criticilor săi; și de la a fi plină de speranță la a fi lipsită de promisiuni, în ochii susținătorilor săi.

Gândiți-vă la Nikita Hrușciov însuși. Pe de o parte, se duce în America și se ceartă cu Nixon despre cine face frigidere mai bune. Pe de altă parte, se întoarce la Moscova și se lasă cuprins de entuziasm revoluționar în legătură cu Cuba. Astfel, Uniunea Sovietică iese prost de două ori: este o copie slabă a Americii și este disperată să se vadă reînnoită în Cuba.

În timp ce Mao, și (după el) Mao mai mici în alte părți nu au o astfel de dublă ambiție. Iar Revoluția Culturală, care este de fapt un fel de replică vicioasă a unor aspecte ale stalinismului, a fost percepută de contemporanii mei de la Cambridge, la sfârșitul anilor 1960, ca o explozie de energie revigorantă și o determinare tinerească de a reînnoi mereu Revoluția, în contrast cu bătrânii înțepeniți de la Moscova.

China este un alt mod în care succesul lui Lenin reprezintă eșecul său. Pentru că ceea ce Lenin și Troțki mizau era că, dacă înfăptuiau o revoluție prematură într-o țară înapoiată, revoluțiile mature vor urma în țările occidentale industrializate sau în curs de industrializare. Și nu asta se întâmplă; ceea ce se întâmplă în schimb este că revolta leninistă devine lucrul în sine. Ea devine modelul de revoluție care se poate răspândi în alte țări agrare, încă mai puțin potrivite pentru revoluție din perspectiva marxistă tradițională.

Distrugerea intelectualității sovietice de către Stalin a fost fragmentată. Și, în esență, cu amănuntul. Mao a ucis angro; Pol Pot a fost universal. Ce te faci în fața riscului ca intelectualii, locuitorii din orașe sau burghezia (ceea

ce a mai rămas din ei) să formeze o opoziție nemulțumită, critică, ori chiar un potențial opozant disident, încă neformat? Pur și simplu îi desființezi. Îi anihilezi. În momentul în care logica exterminării revoluționare ajunge în Cambodgia, scopurile ideologice comuniste fuzionează cu categoriile colective naziste.

Am vorbit ca și cum singura poveste ar fi fost deziluziile din anii 1950 și 1960. Dar a existat un grup de critici intelectuali ai marxismului și ai Uniunii Sovietice care fie au fost dezamăgiți de marxism mult mai devreme, fie, în unele cazuri, nu au ținut niciodată prea mult la marxism: liberalii din Războiul Rece.

Adevăratul Război Rece la nivel intelectual și cultural, dar și la nivel politic în multe țări, nu s-a purtat între stânga și dreapta, ci în interiorul stângii. Adevărata falie politică a fost între comuniști și tovarășii de drum, pe de o parte, și social-democrați, pe de altă parte – cu cazuri speciale, cum ar fi cel din Italia, unde socialiștii au fost o vreme de partea comuniștilor. Din punct de vedere cultural, falia a fost trasată de politica culturală moștenită din anii 1930.

Odată ce înțelegeți acest lucru, puteți vedea cine erau liberalii din Războiul Rece. Erau oameni precum Sidney Hook: un marxist evreu devenit nemarxist, dar specialist în Marx, care a studiat la City College din New York. S-a născut în 1902, provenind din comunitatea de stânga a imigranților evrei din Brooklyn, atrasă de comunism ca ideologie. Hook s-a trezit dezgustat de ascensiunea lui Stalin și, o vreme, a simpatizat cu Troțki. Mai târziu, a ajuns să îl considere pe Troțki fie iluzoriu, fie o variantă a leninismului, care la rândul său nu era semnificativ superioară stalinismului. A devenit un critic socialist agresiv al comunismului.

Termenul „socialist agresiv“ este crucial. Sidney Hook nu are nimic reacționar în el. Nu există nimic de dreapta din punct de vedere politic la el, deși era conservator în unele dintre gusturile sale culturale – ca mulți socialiști. Ca și Raymond Aron, el se afla de partea opusă a barierei față de studenții din anii 1960. A plecat de la Universitatea din New York dezgustat de eșecul universității de a se opune ocupațiilor studențești – aceasta era o

poziție foarte liberală în Războiul Rece. Dar politica sa a fost întotdeauna de centru-stânga pe plan intern și a fost o moștenire directă a tradiției socialiste din secolul al XIX-lea.

Raymond Aron, născut la trei ani după Hook, a avut multe în comun cu el. Generația liberalilor din Războiul Rece – născuți în multe cazuri în primul deceniu al secolului XX – era puțin mai în vârstă decât progresiștii obișnuiți, a căror experiență definitorie a fost mai degrabă cel de-al Doilea Război Mondial decât anii 1930. Aron, ca și Hook, era evreu – deși acest lucru conta mai puțin în generația sa de intelectuali francezi; și a primit o educație de elită la École Normale Supérieure, mai degrabă decât o educație populară la un colegiu de stat. Dar, ca și Hook, a devenit un mare expert în marxism – deși, spre deosebire de Hook, nu a fost niciodată marxist. Propria aversiune față de guvernarea autoritară a fost mai degrabă modelată de observarea directă a nazismului în timpul unei șederi prelungite în Germania.

După cel de-al Doilea Război Mondial, Aron a considerat că, pentru europeni, alegerea între America și Uniunea Sovietică nu depindea de care dintre cele două țări era un loc mai bun, ci de care dintre cele două era mai puțin rea. Aron este adesea înțeles greșit ca un fel de conservator de dreapta – nu a fost niciodată așa ceva. De fapt, după orice standard convențional, el era de centru-stânga. Însă disprețul său era rezervat nu pentru idioțeniile dreptei – pentru care nu avea deloc timp –, ci pentru prostiile tovarășilor de drum de stânga, inclusiv ale unor foști prieteni precum Jean-Paul Sartre și Simone de Beauvoir.

Existau oameni ca Hook sau ca Aron în majoritatea țărilor din Europa: cunoscători ai marxismului și cu puține iluzii despre Statele Unite. Ei nu aveau nici o problemă în a identifica ce era în neregulă cu America – rasismul, o istorie a sclaviei, capitalismul în forma sa cea mai dură –, dar aceasta nu mai era problema. Alegerea cu care te confruntai era între două mari grupări imperiale – dar era doar posibil și, într-adevăr, de dorit să trăiești sub una dintre ele.

Bineînțeles, au existat variații. Unii liberali din Războiul Rece erau nefericiți și stânjeniți când se confruntau cu formele extreme de anticomunism de dreapta. Alții, precum Hook sau Arthur Koestler, nu s-au

simțit deloc stânjeniți. Nu-i poți ajuta pe oameni, așa cum spunea Koestler, să aibă dreptate din motive greșite. Liberalii din Războiul Rece nu au exprimat niciodată altceva decât dezgust față de mccarthyismul din politica americană; dar au insistat, de asemenea, că exista un adevăr central pe care McCarthy, Nixon și alții îl identificaseră. Comunismul era cu adevărat inamicul – trebuia să faci o alegere și nu puteai pretinde că exista o a treia cale.

Liberalii din Războiul Rece au fost cei care au dominat organizații precum Congresul pentru Libertate Culturală, care au publicat reviste precum Encounter sau Preuves și așa mai departe și care au organizat contraîntâlniri bine mediatizate împotriva propagandei comuniste pentru pace.

Știm acum în ce măsură liberalii din Războiul Rece nu numai că se organizau pe ei înșiși, dar erau și organizați.

Revistele și congresele din acei ani au fost finanțate de CIA, în principal prin intermediul Fundației Ford. S-ar putea să fiu insensibil la ceva aici, dar părerea mea este cam așa: războaiele culturale din anii 1950 au fost în mare parte conduse de ambele părți de organizații de fațadă. În circumstanțele de atunci, cine suntem noi să spunem că social-democrații și liberalii ar fi trebuit să își refuze resursele financiare pentru a combate o uriașă mașină de propagandă sovietică?

CIA finanța un Plan Marshall propagandistic. Dar amintiți-vă cine era CIA la începutul anilor 1950. Nu era FBI; și nu era încă CIA greoaie, incompetentă și servilă din anii de după Reagan. Încă mai existau mulți dintre tinerii inteligenți care se alăturaseră CIA prin OSS în timpul războiului: aceștia aveau o anumită discreție în ceea ce privește modul în care alegeau să lucreze împotriva subversiunii și propagandei sovietice.

Raymond Aron este foarte bun în acest sens în memoriile sale. Adică, spune el, ar fi trebuit să ne gândim: de unde vin acești bani? Nu am făcut-o. Dar, dacă ne-ai fi pus la zid, poate că am fi recunoscut că veneau probabil dintr-o sursă despre care am fi preferat să nu știm. Aron are dreptate: aceștia nu erau oameni cu multă experiență guvernamentală. Aron însuși a petrecut

doar șase luni în Ministerul Informațiilor condus de André Malraux în 1945 – singura sa experiență guvernamentală. Koestler nu a condus niciodată nimic. Hook a fost profesor de filosofie.

Din punct de vedere intelectual, există un liberalism distinct al Războiului Rece?

Cel mai bine este să ne gândim la liberalii din Războiul Rece ca la moștenitorii progresismului american și ai New Deal. Aceasta este formarea lor, în sensul francez al cuvântului, așa au fost modelați, asta i-a format din punct de vedere intelectual. Ei au văzut în statul social și în coeziunea socială pe care o putea genera o modalitate de a evita politica extremistă a anilor 1930. Asta a fost ceea ce a alimentat și a influențat anticomunismul lor: acesta din urmă a fost, de asemenea, determinat de un trecut pe care mulți dintre ei îl împărtășeau în activitățile antifasciste dinainte de 1939. Organizațiile antifasciste, fronturile, mișcările, revistele, reuniunile, discursurile din anii 1930 își au corespondentul în liberalismul anticomunist al anilor 1950.

Înainte de 1939, progresiștii și liberalii se aflau în defensivă. Noțiunea unei zone de mijloc apărabile era strivită între argumentele și atracția fascismului și ale comunismului. După cum scrie Mark Mazower în Umbre peste Europa, dacă ai fi oprit ceasul în 1941, ar fi fost greu de susținut că istoria era în mod evident de partea democrației. Dar anii 1950 au fost diferiți.

Optimismul liberalilor din Războiul Rece s-a născut din victoria în cel de-al Doilea Război Mondial și din rezolvarea neașteptat de reușită a crizei postbelice imediate. Comunismul nu a mai făcut nici un progres în Europa după 1948, sau cel târziu 1949 cu Germania de Est, iar între timp americanii s-au arătat capabili și dispuși să sprijine economia liberală și instituțiile democratice în restul Europei. Liberalii din Războiul Rece credeau că istoria era de partea lor – liberalismul nu numai că era un mod de viață posibil și apărabil, dar va triumfa asupra adversarilor săi. Acesta trebuia apărat nu pentru că era intrinsec vulnerabil, ci pentru că își pierduse obiceiul de a-și afirma în mod agresiv virtuțile.

Mai devreme l-ai citat pe Koestler despre faptul inevitabil că unii oameni au dreptate din motive greșite. Acest citat are o a doua parte, care se referă la faptul că a te feri de astfel de oameni provine dintr-o lipsă de încredere în sine. Dacă a existat un eveniment care a subminat atunci încrederea unora dintre liberalii din Războiul Rece, și mă gândesc în special la Aron, acesta a fost revolta studenților europeni din 1968.

În cazul lui Aron, este vorba, de asemenea, despre Războiul de Șase Zile din 1967. El a fost profund deranjat de dezgustul exprimat public de Charles de Gaulle față de Israel și față de evrei; și – ca mulți evrei seculari din generația sa – s-a trezit întrebându-se dacă identitatea sa evreiască și relația sa cu Israelul nu ar trebui să joace un rol mai important în simțul său politic și în scopul colectiv decât îi permisese să o facă până atunci.

1968 este un an crucial, pentru că apărea o nouă generație pentru care toate lecțiile vechi păreau irelevante. Tocmai pentru că liberalii câștigaseră, copiii lor nu înțelegeau ce fusese în joc de la bun început. Aron în Franța, Hook în America, teoreticianul politic Jürgen Habermas în Germania, cu toții au avut o opinie foarte asemănătoare: atuul crucial al liberalismului occidental nu era atracția sa intelectuală, ci structurile sale instituționale.

Pe scurt, ceea ce a făcut din Occident un loc mai bun au fost formele sale de guvernare, legea, deliberarea, reglementarea și educația. Luate împreună, de-a lungul timpului, acestea au format un pact implicit între societate și stat. Prima îi va acorda statului un anumit nivel de intervenție, constrâns de lege și de obiceiuri; statul, la rândul său, va acorda societății o mare măsură de autonomie limitată de respectul pentru instituțiile statului.

În 1968, multora li s-a părut că acest contract implicit era pus la încercare. Pentru Aron sau Habermas, inamicul, ca și în anii 1930, erau cei care căutau să îl rupă: să dezvăluie, în limbajul contemporan, adevărul de sub falsitatea și iluziile liberalismului. Au existat, trebuie să ne amintim, motive pentru unele dintre aceste afirmații. În Franța, din cauza monopolului gaullismului asupra puterii și a funcțiilor, politica părea „blocată“. În Germania, Partidul Social-Democrat a pierdut o generație în fața așa-numitei stângi extraparlamentare, care susținea că partidul se discreditase prin coabitarea

cu un guvern de coaliție condus de un cancelar creștin-democrat care aparținuse cândva partidului nazist.

Până în anii 1970, liberalii din Războiul Rece îmbătrânesc, iar confruntarea dintre SUA și Uniunea Sovietică își va fi pierdut din acuitatea ideologică.

Altceva se schimba, mai puțin vizibil, dar la temelii. Liberalii din Războiul Rece sufereau de pe urma sfârșitului monopolului intelectual și politic care fusese exercitat de reformatorii din New Deal și de omologii lor europeni din anii 1930 până în anii 1960. Lumea occidentală, de la Roosevelt la Lyndon Johnson și chiar la Richard Nixon, a fost dominată de politica internă progresistă și de „statul puternic". În Europa de Vest, compromisurile dintre social-democrați și creștin-democrați, statul social și dezideologizarea vieții publice erau ceva obișnuit.

Dar acest consens a început să se fractureze. În 1971, SUA au încetat să își mai susțină dolarii cu rezerve de aur, rupând astfel sistemul monetar internațional de la Bretton Woods. Apoi au urmat inflația prețurilor petrolului și recesiunile economice asociate din acel deceniu sumbru. Majoritatea liberalilor din Războiul Rece nu s-au gândit niciodată cu adevărat la keynesianism – ca bază a politicii economice, era pur și simplu un dat. Cu siguranță nu s-au gândit la scopurile mai mari ale unei bune guvernări – și asta era de la sine înțeles. Așa că, atunci când acestea și alte ipoteze au fost puse sub semnul întrebării de o nouă generație de intelectuali conservatori din domeniul politicii, liberalii nu au putut oferi prea multe ca răspuns.

Așadar de unde va veni liberalismul în anii 1970?

Din altă parte. De la oameni pentru care liberalismul rămăsese un obiectiv încă neatins. Oameni pentru care logica unui stat liberal se opunea în mod clar celei a propriilor conducători. Intelectuali pentru care liberalismul nu a fost niciodată o condiție implicită și neinterogată a politicii, ci mai degrabă

un obiectiv radical care trebuia căutat cu un risc personal considerabil. În anii 1970, cea mai interesantă gândire liberală se afla în Europa de Est.

În ciuda diferențelor dintre ei, Adam Michnik în Polonia, Václav Havel în Cehoslovacia sau liberalii maghiari din generația lor, toți aveau ceva în comun: experiența de o viață cu comunismul. În Europa de Est, în orice caz la Varșovia și Praga, 1968 nu a fost așadar o revoltă împotriva liberalismului părinților, cu atât mai puțin un protest față de mirajul libertății politice. A fost, în schimb, o revoltă împotriva stalinismului părinților generației șaizeciștilor – o revoltă adesea condusă sub masca și în numele unui marxism reformat sau restaurat.

Dar visul „revizionismului“ marxist avea să cadă sub bastoanele poliției din Varșovia și sub tancurile din Praga. Așadar ceea ce liberalii din Europa Centrală și de Est aveau în comun era un anumit punct de plecare negativ: nu este nimic de câștigat din negocierea cu regimurile autoritare. Singurul lucru pe care doriți cu adevărat să-l obțineți este, prin definiție, ceva ce regimul nu poate admite. Orice negociere desfășurată în astfel de circumstanțe trebuie să fie întotdeauna un exercițiu de rea-credință de ambele părți, rezultatul său fiind prestabilit. Fie trebuie să urmeze o confruntare în care potențialii reformatori sunt înfrânți – fie reprezentanții lor mai maleabili vor fi absorbiți de regim, iar energia lor va fi disipată.

Pornind de la aceste observații simple, noua generație de gânditori est-europeni a ajuns la o concluzie originală în ceea ce privește metafizica politicii autoritare. În circumstanțele unui regim care nu poate fi răsturnat – dar cu care nu se poate negocia eficient –, a rămas o a treia opțiune: să acționezi, dar să acționezi „ca și cum“.

Politica lui „ca și cum“ ar putea lua două forme. În unele locuri era posibil să te comporți ca și cum regimul era deschis la negocieri, luând în serios ipocrizia legilor sale și – dacă nu altceva – dezvăluind goliciunea împăratului. În alte părți, în special în state precum Cehoslovacia, unde chiar și iluzia compromisului politic fusese distrusă – strategia consta în a acționa la nivel individual ca și cum ai fi fost liber: ducând, sau încercând să duci, o viață întemeiată pe noțiuni apolitice de etică și virtute.

O astfel de abordare presupunea, bineînțeles, acceptarea excluderii din politică, așa cum regimul (și mulți străini) ar fi putut să o definească. Fie că descrii acest lucru, în cuvintele lui Havel, ca fiind „puterea celor fără de putere“ sau ca „antipolitică“ (György Konrád), era ceva cu care liberalii occidentali nu aveau experiență și pentru care le lipsea un limbaj. De fapt, disidenții din Europa comunistă pledau pentru recrearea și reimaginarea societății la nivel pur retoric și individual – dincolo de raza de acțiune a unui stat care își propusese în mod intenționat să eviscereze sau să încorporeze societatea așa cum o înțelegem noi.

Ceea ce făceau disidenții era să forjeze un nou discurs. Poate că acesta este cel mai simplu mod de a înțelege scopurile lor, care au fost în mod deliberat surde față de regim și față de răspunsul acestuia la ele. Pur și simplu te comportai ca și cum tratai legea, limbajul comunismului, constituția statelor separate și acordurile internaționale pe care le semnaseră ca și cum ar fi fost operaționale și ai fi putut avea încredere în ele.

Cel mai important dintre aceste acorduri a fost aici așa-numitul „al treilea coș“ al Actului final de la Helsinki din 1975, prin care Uniunea Sovietică și toate statele sale satelit s-au angajat să respecte drepturile fundamentale ale omului. Desigur, regimurile nu se așteptau să fie nevoite să ia acest lucru în serios, acesta fiind singurul motiv pentru care și-au pus semnăturile. Dar, de la Moscova până la Praga, criticii au profitat de această ocazie pentru a atrage atenția regimului asupra propriilor obligații legale.

În acest sens, dacă nu de alta, a existat o oarecare corespondență cu ceea ce radicalii occidentali credeau că fac în 1968: să oblige autoritățile să divulge prin comportamentul lor adevărul regimului. Și astfel, cu puțin noroc, să-și educe concetățenii, precum și observatorii străini, cu privire la contradicțiile și minciunile comunismului.

Este o parte a unei istorii mai ample a drepturilor omului. „Al treilea coș“ de la Helsinki este înțeles, așa cum spuneți, de cehi, ucraineni, polonezi, ruși și de cam toată lumea din blocul sovietic – o mână aici, o sută acolo, cu siguranță. Dar a fost preluat și de grupuri din Occident – Amnesty International, Human Rights Watch – care fac, într-un fel, același lucru. Adică iau aceste angajamente privind drepturile omului la propriu. Și apoi

„drepturile omului“ ca termen – dar și ca politică – au devenit proeminente sub Jimmy Carter și au fost aplicate și sub Ronald Reagan. Se pot evidenția neconcordanțe, dar este un exemplu, cred, al unei noi forme de liberalism care vine parțial din Europa de Est.

Acesta a fost într-adevăr un limbaj renăscut al liberalismului – și nu doar al liberalismului, ci și al stângii. Ne gândim instinctiv și pe bună dreptate la organizații precum Human Rights Watch sau Amnesty International ca fiind organizații de stânga, și așa și sunt. Stânga nu mai putea vorbi așa cum o făcuse în trecut – legată instituțional sau emoțional de limbajul marxismului. Avea nevoie de un limbaj cu totul nou.

Dar nu trebuie să ne lăsăm purtați de val. Oricât de mult am admira Carta 77 din Cehoslovacia și curajul diverșilor semnatari, adevărul este că doar 243 de persoane au semnat-o la început și nu mai mult de 1 000 în decursul următorului deceniu. Adevărul este că, în special în Cehoslovacia, retragerea din politică – privatizarea opiniei – a parcurs un drum foarte lung de la zdrobirea Primăverii de la Praga. „Normalizarea“ – epurarea a mii de bărbați și femei din orice funcție sau loc de muncă public sau vizibil – a fost un succes. Cehii și slovacii au abandonat viața publică, retrăgându-se în consumul material și în conformismul politic pro forma.

Polonia a fost, desigur, o poveste diferită sau pe o altă axă de timp. Intelectualii și foștii studenți radicali reușiseră, în anii 1970, să stabilească contacte cu o mișcare autentică a clasei muncitoare, în special în orașele cu șantiere navale de pe coasta baltică. După mai multe începuturi false, muncitorii și intelectualii au cooperat efectiv în timpul marilor greve din 1980: Solidaritatea a devenit o mișcare de masă cu zece milioane de membri.

Dar și Solidaritatea a fost învinsă – cel puțin inițial – de impunerea legii marțiale în decembrie 1981. Și chiar și în Polonia îmi amintesc că Adam Michnik era foarte pesimist în ceea ce privește perspectivele de a obține ceva din toate acestea. Solidaritatea era în subterane, iar regimul era pe cale să înceapă încă un ciclu de împrumuturi din străinătate pentru a achita bunuri de consum – până în 1987 nu părea să existe ceva care să împiedice această rutină mizerabilă să dureze la nesfârșit.

Este izbitor faptul că intelectualii est-europeni au ajuns la aceste chestiuni pornind de la experiențe individuale și istorice care aveau foarte puțin de-a face cu înțelegerea clasică a unei vieți burgheze sau a unei educații liberale.

Chiar așa. Havel, ca să luăm cazul cel mai evident, nu este un gânditor politic în sensul convențional, occidental. În măsura în care reflectă vreo tradiție istorică, el se află în moștenirea continentală a gândirii fenomenologice și neoheideggeriene – un curent bine dezvoltat în Cehoslovacia sa natală. Într-un fel însă, aparenta lipsă de rădăcini intelectuale a lui Havel a lucrat în favoarea sa. Dacă ar fi fost perceput ca un alt gânditor central-european care adapta metafizica germană la politica comunistă, ar fi fost atât mult mai puțin atractiv, cât și mult mai puțin inteligibil pentru cititorii occidentali. Pe de altă parte, juxtapunerea fenomenologică distinctă a „autenticității“ și „neautenticității“ a fost cea care i-a oferit cea mai puternică imagine: cea a vânzătorului de legume care pune în vitrină pancarta cu „Proletari din toate țările, uniți-vă!“

Este imaginea unui om singuratic. Dar ideea mai profundă este că, în socialism, toți oamenii sunt singuri: dar acțiunile lor, oricât de izolate ar fi, nu sunt lipsite de sens. Dacă un singur vânzător de legume ar da jos un singur semn și ar acționa din proprie inițiativă morală, ar face o diferență pentru el și pentru toți cei care intră în magazinul său. Acest argument nu se aplică doar în cazul comunismului. Dar pentru cititorii locali, ar putea fi văzut în acest fel și acest lucru l-a făcut imediat accesibil.

Astfel, Havel era inteligibil atât pentru publicul său ceh, cât și pentru cel străin în același timp. Cam același lucru a fost valabil, din motive destul de diferite, și în cazul celuilalt disident literar celebru din Cehoslovacia, romancierul Milan Kundera. Am prieteni cehi care sunt profund resemnați cu popularitatea occidentală a lui Kundera; de ce, se întreabă ei, alți autori cehi (adesea mai apreciați de publicul lor de acasă) trec necitiți dincolo de graniță? Dar Kundera era foarte familiar din punct de vedere stilistic pentru cititorii francezi, de exemplu, experimentele sale ludice erau în cheie

pariziană, iar Kundera s-a adaptat cu ușurință la viața intelectuală și literară franceză.

Geniul ideii lui Kundera despre Europa Centrală este că îmbogățește Europa Occidentală cu femei cehe și produse de patiserie, cu o sumedenie de referințe istorice și cu scrieri bune. El a dat Occidentului Boemia, în ambele sensuri ale cuvântului.

Accentul pus pe Europa Centrală care a apărut în anii 1970 a fost remarcabil de limitat în domeniul practic: era imaginea Imperiului Habsburgic redusă la nucleul său urban. Văzută astfel, cu tot accentul pus pe moștenirea cosmopolită și intelectuală a Europei de la Viena, Budapesta și Praga, Europa Centrală este ușurată în mod convenabil de istoria sa problematică și de conflictele interne. De asemenea, este lipsită de elementele sale cele mai străine: religia, țăranii, pustietățile din estul european.

Această Europă Centrală mitologică a imaginației occidentale exclude, de asemenea, și în mod crucial, Polonia – sau cea mai mare parte a acesteia. Această țară punea de mult timp dileme ușor incomode pentru observatorii occidentali, chiar dacă insistă asupra centralității sale în cultura lor. Începând cu anii 1960, mai ales, Europa Centrală în imaginarul occidental a fost confundată cu „Europa evreiască“: Mitteleuropa din fin-de-siècle al lui Stefan Zweig, nostalgică și dragă. Dar Polonia nu se potrivește cu această poveste. Polonia nu este un loc în care trăiesc evreii, în imaginarul occidental de astăzi – este un loc în care evreii mor. Între timp, propriile pierderi ale polonezilor par să se micșoreze până la insignifianță în comparație nu doar cu suferința evreilor, ci și cu distrugerea tragică a lumii sofisticate a Austriei habsburgice: victimă, atât după propria poveste, cât și după a noastră, a brutalității în serie a germanilor și a rușilor deopotrivă.

Este interesant că această Europă Centrală, cum nu prea spui, este evreiască, deși, desigur, Kundera nu este evreu. Cred că această idee a Europei Centrale din anii 1970 este permisă de evoluția narațiunii Holocaustului. Holocaustul apare drept concept în anii 1960, odată cu

mișcarea pentru drepturile civile din Statele Unite. Are de-a face cu o anumită idee de recucerire a orașului. Ceea ce este urban și cosmopolit nu este doar nostalgic, ci și progresist.

Ceea ce se pierde în Europa Centrală a lui Kundera nu sunt doar țăranii, slavii, creștinii, realitatea urâtă, lumea nonhabsburgică, ci și curentele de gândire cu adevărat serioase. Havel își are rădăcinile în fenomenologie. Acest lucru este extrem de ciudat, pentru că, dacă există vreun filon al filosofiei care a fost otrăvit în receptarea sa de Holocaust, acela este tocmai fenomenologia. Iar Havel o introduce cu discreție. Este un lucru pe care l-am înțeles de la Marci Shore, care cercetează acum filosofii fenomenologi.

În momentul în care conștientizarea Holocaustului devenea mult mai mult motorul central al raportării la trecutul european recent în Occident, aceasta a însemnat, din motive paralele, reducerea gândirii central-europene și în special a celei germanofone la acele aspecte ale istoriei sale care erau legate, în mod disfuncțional, de posibilitatea Holocaustului. Astfel, alte aspecte ale istoriei și gândirii central-europene – în special cele de interes permanent sau cu consecințe locale pozitive – au devenit mai greu de recunoscut.

Vorbind despre fenomenologi, gândiți-vă la Karol Wojtyła. Dificultatea occidentală de a-l vedea pe papa polonez în toate dimensiunile sale este foarte izbitoare. Calitățile sale catolice sunt reduse la cultul național al Fecioarei Maria. Criticii săi s-au concentrat pe universalismul fără compromisuri al poziției sale etice, tratându-l, prin urmare, ca pe nimic altceva decât un reprezentant al unei tradiții reacționare est-europene. Acest lucru a făcut să pară atât inutil, cât și, într-un fel, prea generos, să se analizeze cu seriozitate moștenirea sa intelectuală sau moștenirea intelectuală pe care s-a bazat.

Cred că problema este următoarea: Europa Centrală are o istorie atât de enorm de problematică în secolul XX, încât curentele sale intelectuale și sociale și culturale mai subtile sunt practic invizibile pentru cei din afară. În orice caz, aceasta este, așa cum a subliniat Larry Wolff cu mult timp în

urmă, o parte a lumii care este rescrisă în serie în mințile occidentale conform unui scenariu preexistent.

Permite-mi să menționez un alt polonez, cineva care a avut probabil mai multă influență asupra istoriei lumii decât orice intelectual polonez, cu excepția, poate, a papei: Jerzy Giedroyc, editorul revistei Kultura, cea mai importantă revistă pentru polonezi în perioada comunistă.

Giedroyc a fost poate cel mai important liberal din Războiul Rece, deși nu a scris niciodată mare lucru și aproape nimeni din afara Poloniei nu a auzit de el. El a reușit să creeze o viață intelectuală poloneză și est-europeană complet paralelă într-o singură casă din Maisons-Laffitte, chiar lângă Paris. A conceput politica estică, sau mai degrabă marea strategie, care a permis Poloniei să treacă prin dificilii ani 1990, după prăbușirea Uniunii Sovietice. Dar a făcut toate acestea fără ca nimeni din Franța – unde a trăit și a lucrat – să observe cu adevărat activitatea sa din anii 1950 până în anii 1980.

Există un moment foarte amuzant în conversațiile lui Jerzy Giedroyc cu Barbara Torunczyk în 1981, în care ea îl întreabă dacă Occidentul a avut vreo influență asupra lui, iar el spune categoric nu. Și apoi dacă a încercat să influențeze Franța. Iar el spune ceva de genul: draga mea doamnă, nu are sens, tot ce veți obține de la Occident sunt lacrimi și bani.

Este o poveste mai complicată decât atât. Czesław Miłosz vorbește despre dragostea neîmpărtășită, despre lacrimi care ar trebui să curgă pe mai multe fețe. Europa de Est nu vrea doar simpatie și sprijin, ci vrea să fie înțeleasă. Și vrea să fie înțeleasă pentru ea însăși, mai degrabă decât pentru scopurile occidentale la care poate fi aplicată. Iar experiența mea de a mă apropia de central-europeni de toate felurile, la orice nivel politic și generațional, din anii 1960 până în anii 1990, a fost întotdeauna definită de sentimentul lor de a nu fi fost înțeleși.

Cred că nici un observator occidental sensibil care se întâlnește cu central-europenii în secolul XX nu poate evita această experiență de dragoste neîmpărtășită. Ni se spune că suntem deosebiți, iar distincțiile și caracterul nostru distinct sunt pierdute pentru voi. Iar noi ne petrecem timpul alternând între a încerca să vă explicăm acest lucru și a ne ridica mâinile, disperați că nu este posibil să înțelegeți.

Mă întreb dacă acest lucru nu ar putea fi văzut ca un eșec profund al comunismului. Comunismul trebuia să întruchipeze, să exemplifice și să răspândească un fel de cultură universală, deci universal inteligibilă. Dar în Europa de Est a creat aceste locuri cu fața spre interior și, în cultura lor, mai degrabă centrate pe etnie. Și de aceea imaginea lui Kundera despre o Europă Centrală cosmopolită este în esență anticomunistă. Chiar și intelectualii de mai târziu vor cunoaște mult mai puțin limbile europene majore decât ar fi făcut-o în presupusa perioadă interbelică barbară. O mare parte din problema banală a înțelegerii chiar și a unor scriitori proeminenți precum Havel sau Miłosz constă în faptul că cineva trebuie să le traducă opera.

Ruptura dintre generații mi se pare crucială. Europa Centrală a lui Nicholas Kaldor, un economist maghiar pe care l-am cunoscut la Cambridge, era încă o Europă Centrală vorbitoare de limbă germană. Nimeni nu a tradus nimic pentru că toată lumea vorbea germană și putea publica în germană. Dar generația următoare scria în maghiară. Singura limbă străină pe care o învățau în mod obligatoriu era rusa, care era inutilă de două ori: pentru că nu voiau să o folosească și pentru că, prin urmare, nu au învățat-o niciodată cum trebuie. Și astfel, totul trebuia să fie tradus pentru a ajunge în Occident.

Vedeți acest lucru în cazul lui Adam Michnik, acel european rar de o importanță cu adevărat istorică care nu poate funcționa în engleză. Opera și cuvintele sale trebuie traduse din franceză (o strategie neobișnuită în zilele noastre), cu consecința că este mai puțin inteligibil pentru americani decât ar fi fost pentru un public englez sau francez, să zicem, acum 30 de ani. Aș merge mai departe: acei intelectuali din Europa de Est care se dezvoltă în culturile și limbile occidentale sunt din ce în ce mai puțin reprezentativi. Genul de bulgar care a ajuns în Parisul Războiului Rece – Tzvetan Todorov,

de exemplu, sau Julia Kristeva – se strecoară destul de ușor în viața intelectuală franceză. Dar ei ne furnizează o imagine foarte distorsionată și deformată a culturii din care au ieșit.

Dar apoi, desigur, se poate merge în sens invers și ne putem aminti că traducerea acestor limbi dificile a implicat foarte des alegeri personale, riscante, uneori foarte dificile și cheltuieli în locuri unde banii erau puțini. Când Miłosz decide să părăsească Polonia în 1951, se ascunde practic la Maisons-Laffitte, lângă Paris, unde Kultura își are sediul și mica sa tipografie. Locuiește acolo un an. Iar Giedroyc ia decizia că va publica Gândirea captivă, care poate fi apoi tradusă. Dar poate fi tradusă doar pentru că Miłosz alege să plece și pentru că Giedroyc alege să îl protejeze.

Dar ceea ce mi se pare interesant este politica, pentru că Giedroyc nu crede nici măcar o clipă în argumentul din Gândirea captivă. El nu crede că Miłosz trebuie să folosească aceste metafore literare complicate, Ketman și Murti-Bing, pentru a explica atracția comunismului la putere către intelectualii aflați în nevoie. El crede că în Polonia este vorba întotdeauna doar despre bani și lașitate. Cu toate acestea, el consideră că ar fi bine din punct de vedere politic să îl publice pe Miłosz: aceasta le-ar oferi scriitorilor polonezi un alibi pentru crimele lor intelectuale în timpul stalinismului.

Este un neadevăr util.

Exact așa îl descrie Giedroyc. De asemenea, oferă un fel de alibi și pentru marxiștii occidentali, pentru comuniști, pentru oamenii care se retrag din atracția față de comunism, pentru că este atât de ușor să înțelegi propria atracție față de marxism în termenii lui Ketman, cedând în exterior în timp ce crezi că te împotrivești în interior, sau ai lui Murti-Bing, bucurându-te de sfârșitul îndoielii prin acceptarea adevărului unic.

Când am predat Gândirea captivă, răspunsul studenților a fost extrem de entuziast. Studenții vor să știe cine sunt prietenii lui Miłosz de la A la D, și așa mai departe, dar sunt, de asemenea și mai ales, impresionați de argumente și de proză. Dar am predat cartea și la seminarele pentru doctoranzi. Acolo am avut un răspuns oarecum diferit: cu siguranță este ceva marginal și atipic. Este un intelectual care povestește despre alți intelectuali într-o lume a opțiunilor morale înalte și a compromisurilor etice, care nu spune nimic despre setul mai larg de presiuni și de alegeri cu care s-au confruntat polonezii în acei ani.

Și este foarte greu să spui cine are dreptate printre studenții tăi. Adică în Europa de Est contemporană, în Polonia, de exemplu, ne frapează faptul că există o generație de tineri, bărbați și femei de dreapta, care nu-și amintesc de fapt de comunism și care nu au nici un fel de simpatie nu doar pentru idee, ci pentru nici unul dintre motivele care ar fi putut să-i atragă pe oameni spre partid. Iar aceștia tind să fie entuziaști ai lustrației, revizuirea obligatorie a trecutului persoanelor care dețin acum poziții influente. Dar, bineînțeles, tind să cred că aceasta este lipsa de grație a unei generații proaspete. Tocmai pentru că ei sunt cei mai ambițioși și vor să elimine generațiile mai vechi, ar fi fost aceiași oameni care în comunism ar fi colaborat.

Există două tipuri de conformism. Unul este conformismul banal, care provine din interes propriu sau din lipsă de discernământ – conformismul comunismului în ultimii săi ani. Celălalt tip de conformism este cel al dansatorilor lui Kundera, al credincioșilor din anii 1940 și 1950. Știți, cercul de oameni care își văd doar fețele, întorcându-se cu spatele la lume în timp ce cred că văd totul.

Scriitori deștepți precum Pavel Kohout sau Kundera însuși sunt absorbiți de credință, de convingeri și de o narațiune colectivă mai amplă, în care autonomia lor și a celorlalți este de importanță secundară. Și acesta este conformismul mai periculos – fie și numai pentru că este mult mai puțin capabil să înțeleagă amploarea potențială a propriilor crime. Ciudățenia, desigur, este că, dintr-un punct de vedere extern – perspectiva observatorului din afară – conformismul subtil al intelectualului care

dansează în cerc este mult mai atractiv decât alegerile egoiste ale subiectului timid.

Aceasta este trăsătura remarcabilă a lui Kundera, onestitatea sa ca romancier în această problemă a atracției stalinismului. El portretizează ca seducător un comportament pe care astăzi îl găsim neatrăgător și pe care el însuși îl privește cu dezgust.

Dezvăluirea din 2008 că Kundera ar fi spionat pentru poliție în tinerețe (în Cehoslovacia comunistă în 1951) mi se pare o neînțelegere totală. Dacă a fost un comunist credincios – și a fost –, atunci era într-adevăr datoria sa etică să raporteze suspiciunile sale poliției și nu există nici un motiv pentru care să fim șocați de acest lucru.

Ceea ce dezvăluim prin surprinderea noastră este doar propria neînțelegere. După o jumătate de secol, am simplificat imaginea până la punctul în care fiecare opozant al comunismului trebuie să fi fost un liberal drăguț toată viața lui. Dar Kundera nu a fost un liberal drăguț. El a fost un stalinist convins: acesta este, la urma urmei, scopul romanelor sale. Trebuie să ne extindem empatia dacă vrem să dăm sens acelor vremuri și locuri și să înțelegem cum comunismul a atras tocmai oameni ca Kundera.

Este același lucru pe care Marci Shore îl face într-unul dintre eseurile sale, când citează oda entuziastă a lui Kohout la adresa lui Klement Gottwald în timp ce stătea cu capul descoperit în Piața Veche în 1948. Acesta era comunistul care era președinte al Cehoslovaciei, omul care urma să ne conducă înainte în minunata lume nouă. Și acesta este același Pavel Kohout care va deveni un erou al disidenței literare și culturale din anii 1960. Este același om. Dar nu-l poți citi pe cel din urmă în primul.

Există câteva puncte interesante de suprapunere între liberalii din Războiul Rece și disidenții est-europeni. Pentru liberalii din Războiul Rece, când ne uităm înapoi la ei, este un fel de problemă faptul că nu au avut nimic de

spus despre economie. Pentru est-europenii din Europa de Est, tăcerea asupra subiectului a fost un avantaj: le-a crescut acceptabilitatea în Occident.

Intelectualii central-europeni renunțaseră la economie – în măsura în care le-a păsat vreodată cu adevărat. Economia ajunsese să pară o gândire politică și, prin urmare, coruptă. Reforma economică era posibilă doar când și acolo unde era total deconectată de orice justificare ideologică explicită. Unii scriitori, printre care și Havel, considerau macroeconomia ca fiind represivă în sine.

Așa că au evitat subiectul – exact în momentul în care Margaret Thatcher își înfăptuia revoluția în Marea Britanie și când Friedrich Hayek revenea în grațiile Occidentului, cu afirmația sa că intervenția în economie este întotdeauna și pretutindeni începutul totalitarismului.

Acesta este sfârșitul istoriei comunismului reformator. Dacă te întorci în trecut și îl citești pe economistul ceh Ota Šik, de exemplu, sau pe economistul maghiar János Kornai, vei vedea că, până în anii 1960, aceștia încă încercau să salveze esența unei economii socialiste prin injectarea unor aspecte ale pieței într-o econo-mie de comandă cu partid unic. Dar nu cred că iluziile lor au început să sune prostește, pentru că Occidentul nu mai era keynesian. Cred că Šik și Kornai și alții au început să își dea seama că ceea ce propuneau era evident nefuncțional.

Cel mai apropiat lucru de o versiune viabilă a economiei comuniste reformate era fie Iugoslavia, fie Ungaria. Dar Iugoslavia – Iugoslavia „controlului muncitorilor“ și a „autogestiunii“ – era un mit și cred că unii dintre cei mai buni economiști își dădeau deja seama de acest lucru. Mitul se baza pe idealizarea producției locale și pe un ecou îndepărtat al noțiunii de colective bazate pe fabrici și autonomie sindicalistă locală.

În ceea ce privește sistemul maghiar, acesta a funcționat. Dar a funcționat tocmai și numai datorită celei de-a cincea roți: sectorul privat. Acestuia din urmă i s-a permis să existe în baza unor bune principii kádáriste (tu pretinzi

că ești X și noi ne vom preface că te credem). Atât timp cât sectorul privat al economiei maghiare nu și-a impus existența cu prea multă insistență asupra autorităților, atunci i s-a permis să îndeplinească rolul care i-a fost atribuit neoficial. Dar nimeni nu ar putea în mod serios să numească asta economie socialistă.

Nu cred că, nici măcar când s-a instalat deziluzia, toți comuniștii reformatori au devenit ideologi ai pieței libere. De fapt, aproape nici unul dintre ei nu a făcut-o. Nici chiar polonezii, care au oscilat rapid în anii 1980, în anii de ilegalitate ai Solidarității, spre noțiunea de bugete, monede, reforme și criterii macroeconomice reale, nu s-au metamorfozat neapărat în hayekieni. În cea mai mare parte, economiștii analfabeți din punct de vedere istoric din generația tânără au fost cei care au mers în această direcție. Un hayekian din generația mai în vârstă, groaznicul Václav Klaus, este acum președintele Republicii Cehe.

Dar mi se pare că în acea lume de dinainte de 1989, chiar dacă disidenții despre care vorbim nu erau economiști ai pieței libere, iar cei despre care am vorbit în general nu au fost deloc economiști, exista ceva în concluziile lor care putea face piața liberă fermecătoare. Când trăiești într-o economie planificată, un pic de piață aici și acolo scânteiază, însuflețește și reamintește de ceva mai ușor. Pare să semene cu societatea civilă, acel lucru care nu este nici individul, nici statul.

Băcanul pieței libere are în vitrina sa lucruri mult mai interesante decât băcanul lui Havel.

Este mai mult decât atât. Gândiți-vă la jurnalul lui Leopold Tyrmand din Polonia stalinistă din 1954 și la persoana care îi curăță pantofii sau îi spală cravatele. Acestea sunt figuri atrăgătoare: duble rămășițe, deoarece sunt probabil evrei și, bineînțeles, Tyrmand însuși este evreu și nu spune niciodată acest lucru, dar sunt, de asemenea, rămășițe din capitalismul antebelic, supraviețuitori fermecători ai unei lumi dispărute care exemplifică o etică burgheză a curățeniei și a modei.

Și apoi Miłosz, în ultimul capitol din Gândirea captivă, scrie despre oamenii care găsesc o modalitate de a fura câteva cămăși și de a le vinde – ceea ce, desigur, nu este fermecător în capitalismul actual, nu-i așa, încearcă să furi din magazine în New York sau, de altfel, în Varșovia de astăzi; dar în acel cadru comunist pare a fi individualism. Și chiar Havel, în „Puterea celor fără de putere", cu ideea că, dacă ești un berar, ceea ce ar trebui să faci cu adevărat este să produci bere bună. Ceea ce, dacă nu este chiar o etică capitalistă, este o etică ce pare că ar putea fi pusă în acord cu capitalismul.

Acest punct de vedere surprinde și ilustrează o iluzie care a fost cândva foarte răspândită și în Occident: cea mai pură formă, cea mai pură din punct de vedere moral, a capitalismului este, în esență, producția artizanală, adică faptul că principala calitate a unui berar este aceea de a face bere bună. În timp ce, desigur, în capitalism, calitatea importantă a unui berar este aceea de a vinde multe sticle de bere.

Calitățile de neocolit ale capitalismului sunt cele de mijloc. La capătul mic, este vorba despre individul care este liber să facă bere bună sau să vândă câteva tricouri sau să ignore orientările statului privind productivitatea și să fie propriul șef; iar la capătul de sus, este vorba despre teoria pură a lui Smith sau, în forma sa mai lockeană, despre libertate drept cea mai înaltă aspirație a efortului uman conștient de sine din punct de vedere etic. Zona de mijloc este mai puțin atrăgătoare: este ceea ce trebuie să fie capitalismul pentru a supraviețui. Nu a existat niciodată o piață pur „smithiană"; și știm din experiența abundentă că artizanii cu bune intenții nu supraviețuiesc în mod normal concurenței. Dacă brutarii pricepuți din Franța supraviețuiesc astăzi, este datorită subvențiilor. Ca să o spunem mai pe șleau, statul reciclează profiturile capitalismului în formele sale mai puțin atrăgătoare pentru a susține antreprenorii marginali, mai atrăgători din punct de vedere estetic.

Acest lucru nu mi se pare deloc condamnabil. Dar mai degrabă diminuează farmecul sistemului la nivelul teoriei înalte. Pentru o vreme, în Europa de Est, atracțiile fermității morale și ale refuzului de a face compromisuri au fost extinse în mod destul de conștient de la disidenții politici la legile economice: nu trebuiau să existe compromisuri în privința capitalismului,

care trebuia preluat din rădăcină și din ramură. Bănuiesc că acest nivel de rigiditate ideologică este mai puțin obișnuit astăzi, cu excepția cercurilor mai doctrinare ale lui Václav Klaus și Leszek Balcerowicz și ale altor câtorva credincioși adevărați.

Argumentul pentru privatizare, așa cum se construia în anii 1970 și 1980, și argumentul pentru economia de tip trickle-down în Statele Unite au împrumutat din retorica drepturilor omului. Dreptul la libera inițiativă, spunea argumentul, este un drept în plus, care este important și pur în același mod în care aceste alte drepturi de care ne pasă sunt importante și pure. Și se pare că a existat un fel de înnobilare reciprocă, în care piața era prezentată nu doar ca un anumit tip de sistem economic, ci și ca un exemplu al unui tip de libertate pe care acești bieți disidenți de acolo, din Uniunea Sovietică și Europa de Est, îl reprezintă.

Legătura este Hayek. Amintește-ți, argumentul lui Hayek în favoarea pieței fără restricții nu a fost niciodată în primul rând despre economie. A fost un argument politic bazat pe experiența sa interbelică cu autoritarismul austriac și pe imposibilitatea de a face distincție între varietățile de libertate. Dintr-o perspectivă hayekiană, nu poți păstra dreptul A sacrificând sau compromițând dreptul B, oricât de mult ai câștiga făcând acest lucru. Mai devreme sau mai târziu, vei pierde ambele drepturi.

Această viziune a lucrurilor s-a alimentat confortabil în contextul Europei Centrale comuniste: un memento permanent că pierderea drepturilor politice trebuie să urmeze în scurt timp compromisului libertății economice. Iar acest lucru, la rândul său, a sprijinit în mod convenabil punctul de vedere Reagan-Thatcher: că dreptul de a face orice sumă de bani fără a fi împiedicat de stat face parte dintr-un continuum neîntrerupt cu dreptul la libertatea de exprimare.

Poate că merită să ne reamintim că nu asta a gândit Adam Smith. Și cu siguranță nu a fost nici punctul de vedere al majorității economiștilor neoclasici. Pur și simplu nu li s-ar fi întâmplat niciodată să presupună o relație necesară și permanentă între formele de viață economică și toate celelalte aspecte ale existenței umane. Ei tratau economia ca beneficiind de

legi interne, precum și de logica interesului propriu uman; dar ideea că doar economia ar putea furniza scopurile existenței umane pe pământ li s-ar fi părut un terci deosebit de subțire.

Apărarea pieței libere în secolul XX a avut în mod deosebit origini central-europene (austriece), legate de criza interbelică și de interpretarea distinctă a lui Hayek. Această interpretare și implicațiile sale au fost readuse în Europa Centrală, într-o formă exagerată și concentrată, prin Chicago și Washington. Pentru această traiectorie ciudată, desigur, comuniștii trebuie să-și asume responsabilitatea indirectă, dar principală.

Pentru ca această metamorfoză specifică să aibă loc, piața trebuia să devină mai mult decât o simplă constrângere asupra statului, trebuia să devină o sursă de drepturi sau chiar o sursă de etică. Piața încetează să mai fie ceva care își are propriile limite, permițând viața privată datorită proprietății private la nivel individual sau apărând societatea civilă împotriva statului. În argumentul hayekian sau în dublura sa implicită est-europeană, piața își extinde atribuțiile și cuprinde simultan publicul și privatul. Departe de a pune condițiile pentru o viață morală, ea este viața morală și nu este nevoie de nimic altceva.

Dacă Europa de Est ar fi fost lăsată în derivă de un Gorbaciov la mijlocul sau la sfârșitul anilor 1970, ar fi existat dezbateri uriașe cu privire la implicațiile acestui lucru. Stânga ar fi trebuit să regândească complet marea narațiune a marxismului. Dar mi se pare probabil că atunci ar fi putut apărea o narațiune concurentă în care s-ar fi putut încadra o versiune a pieței: o revoluție în cadrul categoriilor politicii radicale, cu siguranță, dar luând în mod recognoscibil distanță față de punctele de plecare conservatoare sau liberale clasice.

Cu toate acestea, până în ultimul deceniu al secolului XX, opoziția din Europa de Est a fost frecvent și în mod plauzibil prezentată nu doar ca o revoluție în interiorul politicii, ci și împotriva acesteia. Această transformare le-a oferit neoliberalilor mai inteligenți breșa lor: o modalitate de a scăpa de disidenți în timp ce le furau hainele. Dacă politica obișnuită a fost înlocuită de „antipolitică“, atunci trăim într-o lume postpolitică. Și într-

o lume postpolitică, lipsită de sens etic sau de narațiune istorică, ce rămâne? Cu siguranță nu societatea. Tot ceea ce a rămas, așa cum a insistat Margaret Thatcher, sunt „familiile și indivizii“. Și interesul lor personal, definit din punct de vedere economic.

Capitolul VII. Unități și fragmente: istoric al europei

Am plecat de la Oxford în 1987 și m-am angajat la New York. În decurs de doi ani, m-am trezit prins în minunata agitație a revoluțiilor din 1989. Mă aflam într-un taxi vienez în luna decembrie a acelui an și tocmai aflasem de la radio de căderea lui Ceaușescu în România, ultima și cea mai violentă dramă din secvența care a dus la căderea comunismului în regiune. Ce însemna acest lucru pentru imaginea noastră despre Europa postbelică, cu presupunerea implicită că regimurile comuniste est-europene erau veșnice? Și, totodată, ce implica transformarea jumătății estice a Europei pentru Europa de Vest și pentru nou-înființata Comunitate Europeană?

Îmi amintesc că m-am gândit în mod explicit că cineva ar trebui să scrie o nouă carte despre acest subiect. Vechea narațiune se destrăma rapid, deși forma pe care aveam să i-o dăm în viitor nu avea să apară decât peste ceva vreme. După ce am decis în scurt timp că aceasta era o carte pe care mi-ar plăcea să o scriu, m-am așezat la masa de lucru și am început să citesc – un proces care a durat un deceniu neașteptat. Dar până la momentul în care Uniunea Sovietică a luat sfârșit, în decembrie 1991, eram destul de sigur că decizia mea fusese cea corectă.

În 1992, la cinci ani după ce am ajuns la Universitatea din New York, am devenit director al Departamentului de istorie. În această calitate, ar fi fost extrem de imprudent să invit la seducție din partea studentelor de la doctorat din departamentul meu, cu atât mai puțin să le seduc eu însumi. Dar asta, în mod fericit, este exact ceea ce s-a întâmplat. La începutul anilor 1990, în Departamentul de Istorie al NYU, eram probabil singurul bărbat eligibil (necăsătorit, heterosexual, sub 70 de ani). Jennifer Homans fusese instruită ca balerină la Școala de Balet American din New York și dansase la nivel profesionist în San Francisco și Seattle înainte de a se retrage din cauza unei accidentări și, probabil, a unei motivații diminuate. Apoi a studiat franceza la Universitatea Columbia și a obținut o bursă de studii la Universitatea din New York, unde a început să lucreze în domeniul istoriei americane.

Din ce în ce mai nemulțumită de acest subiect – din ce în ce mai redus la istorii identitare concatenate, care înlocuiseră nu mai puțin soporificele, dar mai utile din punct de vedere pedagogic, monografii micropolitice ale unei generații anterioare –, Jennifer l-a întâlnit pe Jerrold Seigel, proeminentul istoric al intelectualității care se alăturase NYU de la Princeton cu câțiva ani mai devreme, și a început să se intereseze cu seriozitate de istoria europeană. Între timp însă, ea își păstrase un angajament activ în lumea dansului, lucrând pentru Institutul Național al Dansului fondat de Jacques d'Amboise, iar acest interes a dus-o la Praga, unde a intervievat dansatori și a devenit fascinată de Europa de Est.

Întrebându-și colegii doctoranzi dacă exista cineva care să predea subiecte legate de Europa de Est la NYU, Jenny a primit numele meu și a venit la biroul meu să mă întrebe dacă voi preda în toamna aceea. Nu aveam nici o intenție de a face acest lucru și, în calitate de șef de departament, nici nu era necesar; dar am decis pe moment că, mai mult decât orice altceva, așteptam ocazia de a realiza un studiu independent despre istoria Europei de Est. Mai mult, programul meu încărcat ne-a impus – la sugestia mea – să ținem un tutorat lung la un restaurant de pe Fifth Avenue, moment în care agenda mea în schimbare rapidă devenise clară pentru mine, dacă nu și pentru „studenta" mea. În orice caz, am menținut ficțiunea distanței academice, negând în public și în privat atracția reciprocă, timp de trei luni, până la Ziua Recunoștinței din 1992.

Eram cu Jenny în Franța în luna decembrie a acelui an, când am devenit întâia dată o persoană publică. Plecasem la sfârșitul semestrului la Paris, unde i-am întâlnit prima dată pe părinții ei, pe care i-am plăcut imediat. Am închiriat o mașină și am călătorit prin Alsacia, Elveția și Austria, ajungând la Viena la timp pentru Crăciun. De acolo am plecat cu mașina spre Italia, oprindu-ne la Veneția suficient de mult pentru ca eu să o cer în căsătorie. Și astfel ne întorceam fericiți la Paris când am oprit undeva în Burgundia pentru a-i telefona lui Nicole Dombrowski, o studentă care stătea în casa mea cât eram plecat. „Ei bine", a spus ea, „ai văzut ziarele de săptămâna aceasta și recenziile la Past Imperfect?"

Eu, care fusesem ocupat cu alte lucruri, i-am răspuns că habar nu aveam despre ce vorbea. Dar a reieșit că noua mea carte era discutată în mod

vizibil pe prima pagină a The New York Times Book Review, precum și în The Washington Post, The New York Review of Books și The New Yorker – mai mult sau mai puțin simultan. Nici una dintre aceste publicații nu mai trecuse vreodată în revistă ceva scris de mine, cu atât mai puțin cu o asemenea proeminență. Și astfel am devenit, aproape peste noapte, destul de cunoscut. În decurs de un an, scriam pentru The New York Review și pentru alte forumuri publice. Acest lucru, la rândul său, a accelerat trecerea mea la scrisul politic și la jurnalismul serios – cu o viteză deconcertantă.

O consecință a faptului că scriam pentru un public mai larg a fost o dispoziție tot mai mare de a scrie despre oameni și locuri pe care le admiram, și nu doar despre cei pe care îmi făcea plăcere să îi critic. Pe scurt, și în special în eseurile pe care aveam să le adun mai târziu în Reevaluări învățam să laud, dar și să condamn. Aceasta era probabil o funcție firească a maturității, dar a fost stimulată și de un îndemn critic din partea unui coleg francez, cândva între apariția lui Past Imperfect și scrierea cărții Povara responsabilității. Iritat de remarcile mele despre conaționalii săi, m-a întrebat dacă eu chiar credeam că toți intelectualii francezi sunt așa. Și cei buni? Dar bineînțeles, i-am răspuns: Camus, Aron, Mauriac în felul său și alții în afară de ei. În acest caz, a replicat el, de ce nu scrii despre ei?

Gândul a germinat o vreme, încurajat de o intervenție oportună din partea lui Robert Silvers, care mi-a cerut o recenzie a cărții Primul om, a lui Camus, pentru The New York Review of Books. Iată o oportunitate. Care sunt figurile secolului XX pe care aș dori să le amintesc și să le comemorez? Ce anume le leagă în atracția lor pentru mine? Am început să scriu (în mare parte) lucruri frumoase despre Hannah Arendt. Apoi a urmat o cascadă de eseuri extinse despre gânditori ai secolului XX, proeminenți și obscuri: Koestler, Kołakowski, Primo Levi, Manès Sperber, Karol Wojtyła și așa mai departe. Nu am nici o îndoială că munca mea s-a îmbunătățit ca urmare a acestui fapt. De fapt, este mult mai greu să scrii bine despre cineva pe care îl admiri: să-l dezavuezi pe Althusser, să-l ridiculizezi pe Martin Amis, să diminuezi opera lui Lucien Goldmann – asta e prea ușor. Dar, deși este destul de ușor să afirmi că Albert Camus a fost un mare scriitor, Kołakowski, un filosof strălucit, Primo Levi, cel mai mare memorialist al Holocaustului și așa mai departe, dacă vrei să explici cu precizie de ce

acești oameni contează atât de mult și ce influență au exercitat, atunci trebuie să te gândești un pic mai mult.

Celălalt moment de laudă a venit din partea lui François Furet, istoricul Revoluției franceze care a scris prefața la ediția franceză a cărții Marxismul și stânga franceză. În calitate de președinte al Comitetului pentru Gândire Socială de la Universitatea din Chicago, m-a invitat în 1993 să țin prelegerile Bradley. Dedicate unor trei francezi – Léon Blum, Albert Camus și Raymond Aron –, aceste prelegeri, extinse corespunzător, au devenit Povara responsabilității. O carte mică, ea totuși se apropie probabil mai mult decât oricare dintre celelalte scrieri ale mele de abilitatea de a surprinde cine sunt și ce fac, sub forma unor istorii minuțioase ale oamenilor pe care îi admir cel mai mult. Abia după ce am terminat-o am putut să mă gândesc pe deplin la Epoca postbelică.

Începusem la mijlocul deceniului, în timp ce trăiam în Europa Centrală. Din decembrie 1994 până în martie 1996, eu și Jennifer am stat la Viena ca oaspeți ai Institutului pentru Științe Umane (IWM). Atunci, ca întotdeauna, am găsit Viena prăfuită și plictisitoare vara, rece și plictisitoare iarna – și, prin urmare, un loc cu totul minunat. Astăzi, acest oraș central-european de dimensiuni medii – pentru un scurt moment de la începutul secolului XX, leagănul intelectual și cultural al modernității – este doar o altă capitală a unui mic stat membru al UE, puternic ancorat în amintirile imperiului. Din experiența mea, puteai să-ți creezi orice fel de viață doreai: viața socială era posibilă, dar și o splendidă izolare în egală măsură.

Tocmai din aceste motive, mulți oameni consideră capitala austriacă deprimantă. Dar mie mi-a plăcut mai degrabă sentimentul de trecut pierdut al Vienei, de duioșie, de jumătate goală, sentimentul că tot ce era interesant se afla în spatele ei. Institutul lui Krzysztof Michalski era perfect adaptat nevoilor mele. Spre deosebire de majoritatea instituțiilor de acest gen, aveam libertatea de a păstra o intimitate deplină, fără a fi nevoit să contribui cu eforturi la „agenda intelectuală“ colectivă. Am apreciat, de asemenea, absența persoanelor din domeniul meu, ceea ce a însemnat că nu a trebuit să vorbesc despre demersul meu. Puteam să lucrez ore întregi, puteam să citesc mult, puteam să mă plimb fără scop. Nopțile erau liniștite.

Cred că am avut o relație destul de bună cu Michalski, bazată pe un anumit gust comun pentru ironia sumbră. E posibil ca și el să fi văzut în mine un coleg de spirit. Cu tot succesul său în strângerea de fonduri, sprijin și relații pentru instituția pe care și-o crease singur, Michalski a fost și rămâne un fel de marginal – la fel cum fusese în Polonia sa natală, unde, în ciuda faptului că era din generația lor, nu a fost niciodată cu adevărat unul dintre „ei“: copiii de aur ai aristocrației comuniste. IWM nu a fost un mare centru de producție intelectuală – din experiența mea, cei mai mulți dintre cei de acolo nu au scris niciodată prea mult sau, dacă au scris, cele mai bune scrieri se aflau în urma lor. Dar nu cred că acest lucru a contat. Ceea ce Michalski a reușit într-o manieră superbă să făurească a fost un mediu de distribuție intelectuală. Institutul său era un loc ideal în care să întâlnești oameni inteligenți, un atribut care nu trebuie subestimat.

În timp ce mă aflam la Viena, am redactat o schiță pentru ultima parte a Epocii postbelice, intitulată Marea iluzie: un eseu despre Europa. Aceasta se baza pe niște prelegeri mai degrabă sceptice pe care le-am ținut la Bologna în 1995; teza de bază – că UE riscă să fie destabilizată de un amestec de ambiție excesivă și miopie politică – rămâne credibilă. La scurt timp după aceea, am citit O istorie a Europei. Publicată în 1996, era opera lui Norman Davies, prolificul istoric și apologet al Poloniei. Preocupat temeinic de planificarea propriei istorii, am fost excesiv de sensibil la modurile în care versiunea lui Davies nu era deloc genul de carte pe care voiam să o scriu. În special, magnum opus-ul său suferea de o anumită subiectivitate în care autorul se amestecă imprudent în narațiunea istorică.

Dar poate că și eu m-am lăsat dus de vânt puțin în recenzia pe care am scris-o ulterior pentru The New Republic. Europa lui Davies mi s-a părut profund insensibilă în ceea ce privește subiectul Holocaustului, iar revizionismul său iconoclast, un pic contondent. De asemenea, am simțit cu tărie că ceea ce se rezuma la o polemică despre importanța neglijată a Europei de Est nu ar fi trebuit să fie lăsată să treacă drept o istorie obiectivă a continentului în general. Și mai erau și greșelile factuale… Davies a răspuns cu o scrisoare către The New Republic în care arăta clar că ceea ce îl iritase cel mai mult în recenzie a fost faptul că îl prezentasem ca pe o figură ușor absurdă, frustrat de excluderea sa de la Oxford și care îi admonesta copilărește pe universitarii de acolo pentru ignoranța lor față de

iubita sa Polonie (i-am comparat atitudinea sa cu faimosul cuplet al Domnului Broscoi din Vântul prin sălcii: „Bărbații deștepți de la Oxford știu tot ce este de știut, dar nici unul dintre ei nu știe nici pe jumătate cât inteligentul domn Broscoi“).

Câțiva ani mai târziu, Davies mi-a scris o notă, ușor tăioasă, dar cu adevărat prietenoasă, lăudându-mi criticile la adresa Israelului – în 2002, cred. A continuat cu un alt mesaj de susținere în anul următor, cu ocazia furiei stârnite de eseul meu din New York Review despre soluția cu un singur stat. I-am răspuns destul de amabil, remarcând cât de ciudat este adesea modul în care te trezești că ești de acord cu cineva din propriile motive – ușor tăios, fără îndoială, dar nu ofensator și nici nu intenționam să fiu. Apoi, spre marea mea surpriză, Davies a contribuit la The Guardian cu o recenzie generoasă și pătrunzătoare a cărții Epoca postbelică; am recunoscut acest lucru și i-am scris pentru a-i aprecia gestul „de gentleman“. Poate cel mai frumos lucru pe care Davies l-a spus despre Epoca postbelică – și cu siguranță cel mai mare compliment din perspectiva sa – a fost ceva de genul că Judt a fost „deosebit de bun în ceea ce privește Cehoslovacia“.

În 1995, mi s-a oferit Catedra Nef de gândire socială la Chicago; după ce am agonizat o vreme, am refuzat. Privind în urmă, îmi dau seama acum că începusem să mă văd într-o altă lumină: nu doar ca istoric, nici măcar ca „intelectual public“, ci mai degrabă ca pe cineva care și-ar putea aplica abilitățile și energiile într-o nouă sarcină. Am fost atras de ideea de a crea un forum instituțional care să încurajeze genul de muncă pe care o admiram și să reunească genul de oameni pe care îi consideram interesanți și pe care doream să îi susțin. Acest lucru, așa cum mi s-a părut atunci, era mai ușor de realizat în Manhattan decât în Chicago, cu atât mai puțin în atmosfera rarefiată din Hyde Park.

La urma urmei, New York era special. Până să mă mut acolo, îmi petrecusem întreaga viață de adult la Cambridge, Berkeley și Oxford: fiecare, în felul său, un turn de fildeș izolat. Dar aici, în New York, universitățile – NYU, Columbia, CUNY Graduate Center – nu puteau pretinde că se separă de oraș. Chiar și Columbia, izolată în mod glorios pe micul său deal din Upper West Side al Manhattanului, ar putea cu greu să nege faptul că motivul pentru care majoritatea facultăților și studenților săi

erau atrași acolo (mai degrabă decât de concurenții săi din Princeton, New Haven sau Cambridge, Massachusetts) era tocmai amplasarea sa în ceea ce încă era considerat, chiar dacă poate în mod anacronic, cel mai cosmopolit oraș din lume.

Din punct de vedere academic, New York seamănă mai degrabă cu modelul continental european decât cu cel anglo-american. Cele mai importante conversații din oraș nu sunt cele purtate între universitarii din spatele zidurilor facultății, ci dezbaterea intelectuală și culturală mai largă purtată în tot orașul și care cuprinde jurnaliști, scriitori independenți, artiști și vizitatori, precum și corpul profesoral local. Astfel, cel puțin în principiu, universitățile sunt integrate din punct de vedere cultural și intelectual în conversația mai largă. Cel puțin în acest sens, rămânând în New York, puteam rămâne european.

M-am întors de la Chicago la New York cu o propunere practică pentru propria universitate. Aș fi rămas cu plăcere dacă ar fi fost de acord să mă ajute să înființez un institut: un cămin pentru ideile și proiectele pe care le gândisem în decursul ultimului deceniu. NYU s-a dovedit remarcabil de conciliantă cu această propunere, inclusiv cu insistența mea de a nu exista nici o interferență, nici atunci și nici vreodată, în programele pe care le urmăream sau în privința persoanelor pe care le invitam. Universitatea s-a ținut de cuvânt și, datorită ajutorului său, am reușit să construiesc Institutul Remarque.

Nu cred că aș fi rămas aici, în New York, dacă nu aș fi putut avea acest institut; cu siguranță nu am simțit o atracție deosebită pentru Departamentul de istorie, atunci și acum pe traiectoria sa absurdă a corectitudinii politice și a „relevanței“ istorice. Dar nici nu cred că există multe alte instituții în lume care s-ar fi dovedit atât de solidare. NYU, ca și King’s College de la Cambridge într-un deceniu anterior, mi-a facilitat o mișcare crucială în carieră și îi sunt cu adevărat recunoscător.

Când am fondat Institutul Remarque aveam doar 47 de ani: eram încă cea mai tânără persoană la aproape toate întâlnirile profesionale la care participam. La conferințele istoricilor, în grupurile de reflecție și în institutele de cercetare și în consiliile de administrație ale unor instituții academice, eram înconjurat de persoane în vârstă, seniorii consacrați. La

Consiliul pentru Relații Externe și la alte instituții auguste, luam parte la discuții de grup pe teme de politică externă cu bărbați pe care îi urmărisem la televizor de trei decenii. Mai mult decât orice altceva, îmi doream un forum în care să pot asculta, întâlni, încuraja și promova talentele mai tinere.

În plus, aveam în minte să fac ceva ce încă nu se face foarte bine în majoritatea universităților, fie că sunt din SUA sau de peste Ocean. Am fost interesat să identific tineri a căror muncă nu se încadrează perfect în anumite „școli", care nu se potrivesc în mod natural în programele postdoctorale consacrate, dar care sunt pur și simplu inteligenți. Am vrut să le ofer acestor oameni resurse, relații, oportunități și, în cele din urmă, promovare, dându-le posibilitatea de a se întâlni unii cu alții, de a-și continua munca în termenii lor, fără obligații sociale sau pedagogice, și, mai presus de toate, de a face schimb de opinii dincolo de granițele convenționale disciplinare, naționale sau generaționale.

Ceea ce am vrut să creez nu avea nici măcar un nume. Mai mult, îmi propusesem să facilitez un schimb de idei internațional: oferindu-i o infrastructură instituțională și resurse practice, dar, în rest, punând accentul mai degrabă pe ocazia oferită tinerilor decât pe structura formală în cadrul căreia aceștia ar fi profitat de ea.

De-a lungul timpului, Institutul Remarque a dobândit o reputație și un renume care depășesc cu mult dimensiunea sau domeniul nostru de activitate. A organizat ateliere de lucru, simpozioane, conferințe; avem un seminar anual la Kandersteg, în Elveția, pentru tinerii istorici promițători; Forumul Remarque reunește unii dintre cei mai interesanți tineri din America de Nord și Europa, ajungând în mediul academic, jurnalism, arte, lumea afacerilor, serviciul public și guvern pentru a promova o conversație internațională cu adevărat informală; organizăm seminare regulate la New York, Paris și Florența, caracterizate de atmosfera relaxată a prezentărilor, de calitatea deschisă a discuțiilor lor și, mai presus de toate, de numărul mare al tinerilor participanți.

Am reușit să ajutăm tineri extraordinar de promițători să se decidă asupra căilor lor academice sau profesionale: prin practicarea unui tip diferit de schimb academic și intelectual, sper că am încurajat cercetătorii emergenți

să își reînnoiască și să își mențină entuziasmul pentru o profesie care poate părea prea adesea anostă, mohorâtă și detașată de lumea înconjurătoare.

Cu siguranță, am reușit mai degrabă să aducem împreună universitari cu experiență și tineri și să deschidem conversația între generațiile profesionale. Calitatea revigorantă a multora dintre întâlnirile de la institut – caracterizată de lipsa de constrângere și de absența politeții convenționale față de cei mediocri și de cei la modă – s-a dovedit durabilă și, sper, seducătoare. În orice caz, se pare că slujim un scop meritoriu.

Mi-ar plăcea să fim puțin mai expliciți cu privire la ceea ce înseamnă să devii și să fii un istoric care nu este mediocru și nu urmează moda. Construirea unei instituții în jurul unui istoric este modul invers față de cel în care se fac lucrurile de obicei. Avem tendința de a crede că instituțiile construiesc istorici, iar apoi încercăm să ne dăm seama cum a influențat acest lucru activitatea și să ne întrebăm în ce fel, dacă există, istoricii pot fi cu adevărat savanți. Și mulți dintre noi, nu tu în mod special, dar mulți dintre noi am petrecut timp mergând în urmă și am arătat cum istoricii anteriori au fost legați într-un fel sau altul de una dintre aceste scheme, fie că au știut sau nu. Acum, că suntem cu toții conștienți de asta, la ce folosește istoria? Cum poate fi făcută în mod respectabil?

Evident, a existat abordarea marii istorii, care avea fie o formă liberală, fie una socialistă. Forma liberală a fost cel mai bine surprinsă – în sens peiorativ – de noțiunea lui Herbert Butterfield de „interpretare whig a istoriei“: că lucrurile se îmbunătățesc – scopul istoriei poate că nu este ca lucrurile să se îmbunătățească, dar, de fapt, ele se îmbunătățesc. Îmi amintesc că într-un anumit gen de istorie economică franceză, ca să luăm un exemplu, întrebarea implicită era de ce istoria economică franceză nu reușește să urmeze exemplul celei engleze. Cu alte cuvinte, de ce industrializarea a fost întârziată? Sau de ce piețele au fost subdezvoltate? De ce au supraviețuit atât de mult timp sectoarele agricole? Toate acestea doar pentru a întreba de ce istoria franceză nu a urmat mai îndeaproape exemplul englezesc. Aspecte precum particularitățile istoriei germane, ideea de Sonderweg sau de cale specială implică ipoteze și dezbateri similare. Așadar exista acea perspectivă liberală, anglo-americană în esența ei, dar

perfect funcțională la periferie când era aplicată, ca să zicem așa, la societăți înapoiate.

Narațiunea socialistă a fost adaptată din istoria liberală a progresului. Ea se deosebea prin prezumția că istoria dezvoltării umane s-ar fi blocat la un anumit punct – stadiul de maturitate a capitalismului – dacă nu înainta în mod intenționat și conștient spre un obiectiv prestabilit: socialismul.

Mai exista o altă perspectivă, pe care noi, cei de stânga, aveam tendința de a o considera fie prea puțin utilizată, fie reacționară în mod conștient: că istoria este o poveste morală. În acest caz, istoria încetează să mai fie o narațiune a tranziției și a transformării. Scopul și mesajul său moral nu se modifică niciodată: doar exemplele sunt cele care se schimbă cu timpul. În această cheie, istoria poate fi o poveste de groază reciclată la nesfârșit de participanți ignoranți față de consecințele propriului comportament. Sau (și la fel de bine) istoria devine o conte moral, ilustrând mesaje și scopuri etice sau religioase – „Istoria este filosofia care învață prin exemplu“, pentru a folosi celebra replică. O fabulă cu note de subsol.

Astăzi nu prea ne simțim confortabil cu nimic din toate acestea. Este greu să vorbim despre istoria progresului. Nu vreau să spun că nu putem vedea progres oriunde ne uităm, dacă alegem să îl căutăm, dar putem vedea și atât de mult regres încât este greu să spunem că progresul este condiția implicită a istoriei umane. Singurul domeniu în care a existat o întoarcere naivă la acest mod de gândire este în versiunile mai grosiere ale gândirii economice din ultimii 30 de ani: creșterea economică și piețele libere ca fiind nu doar condiția necesară pentru îmbunătățirea umană, ci și cea mai bună explicație a acesteia. În ceea ce privește etica publică, în ciuda lui Kant, ne lipsește încă o bază consensuală care să nu fie de origine religioasă.

Consecința imposibilității atât a abordării whig, cât și a celei moralizatoare este că istoricii nu mai știu ce fac. Dacă acesta este un lucru rău sau nu este o altă întrebare. Dacă i-ați întreba pe colegii mei care este scopul istoriei, care este natura istoriei sau despre ce este istoria, ați primi drept răspuns o privire în gol. Diferența dintre istoricii buni și istoricii slabi este că cei buni se pot descurca fără un răspuns la astfel de întrebări, iar cei slabi, nu.

Dar, chiar dacă ar avea răspunsuri, tot istorici slabi ar fi – pur și simplu ar avea un cadru în care ar putea opera. În schimb au mici șabloane – rasă, clasă, etnie, gen și așa mai departe – sau, altfel spus, o narațiune rezidual neomarxistă a exploatării. Dar eu nu văd nici un cadru metodologic comun pentru această profesie.

Ce spui despre etica istoriei ca un lucru pe care îl faci?

Aceasta este etica profesională – Durkheim plus Weber mai degrabă decât Butterfield minus Marx –, cum ar veni.

În primul rând, nu poți inventa sau exploata trecutul în scopuri ale prezentului. Acest lucru este mai puțin evident decât ar putea părea. Mulți istorici din ziua de azi consideră într-adevăr că istoria este un exercițiu de polemică politică aplicată. Scopul este de a dezvălui ceva despre trecut pe care narațiunile convenționale l-au camuflat: de a corecta o anumită interpretare greșită a trecutului, de obicei pentru a se angaja în mod partizan în prezent. Când acest lucru este întreprins cu nerușinare crasă, mi se pare deprimant. Este atât de evident că trădează scopul istoriei, care este acela de a înțelege trecutul.

Acestea fiind spuse, sunt foarte conștient de faptul că poate că eu însumi m-am dedat la un astfel de exercițiu. Past Imperfect a fost o încercare de a corecta nu numai o interpretare greșită semnificativă a trecutului recent, ci și – deși în plan secund – de a identifica pași greșiți comparabili în prezent. Așadar nu sunt bine poziționat pentru a insista asupra faptului că istoricii nu ar trebui să scrie niciodată despre trecut fără a se preocupa de implicațiile contemporane.

Linia fină, după părerea mea, este următoarea: trebuie să existe o plauzibilitate în istoria ta. O carte de istorie – presupunând că faptele sale sunt corecte – trece testul în funcție de convingerea cu care își spune povestea. Dacă sună adevărat pentru un cititor inteligent și informat, atunci este o carte de istorie bună. Dacă sună fals, atunci nu este o carte de istorie bună, chiar dacă este bine scrisă de un mare istoric pe baza unei erudiții solide.

Cel mai cunoscut exemplu pentru cel din urmă caz a fost cartea lui A.J.P. Taylor, Originile celui de-al Doilea Război Mondial. Este un tratat frumos scris, opera unui istoric desăvârșit al diplomației – expert în documentele relevante, lingvist competent și foarte inteligent. La prima vedere, toate elementele constitutive ale unei bune cărți de istorie erau prezente. Ce lipsea așadar? Răspunsul este greu de identificat. Poate că problema este una de gust. Să susții – așa cum a făcut Taylor – că Hitler nu a fost responsabil pentru cel de-al Doilea Război Mondial este absurd de contraintuitiv. Oricât de subtil ar fi exprimat, argumentul este atât de neverosimil încât este o istorie proastă.

Dar atunci se pune întrebarea: cine trebuie să evalueze plauzibilitatea? În acest caz, m-aș mulțumi cu propriul răspuns, având în vedere erudiția mea. Dar nu aș putea începe să judec plauzibilitatea unei istorii, să zicem, a dezvoltării orașelor medievale – presupunând că este opera unui cercetător competent și profesionist. Acesta este motivul pentru care istoria este în mod necesar o întreprindere academică colectivă care se bazează pe încredere și respect reciproc. Numai un cunoscător bine informat poate judeca dacă o lucrare de istorie este bună sau nu.

Recunosc cu plăcere că ceea ce tocmai am descris este un exercițiu subiectiv. Făcând parte din nenumărate comisii care au analizat candidații pentru numire sau promovare, trebuie să fi existat zeci de ocazii în care am spus „Această lucrare nu este foarte bună“ doar pentru ca cineva să răspundă: „De unde știi?“ Mulți dintre colegii mei ar prefera să își reducă riscurile și să apere un candidat slab cu afirmația că argumentul său este „original“ sau că munca sa este „neconvențională“. La care eu aș răspunde: „Într-adevăr. Dar sună fals. Nu este o narațiune plauzibilă; nu pare a fi o lucrare de istorie bună.“ Colegii mei mai tineri consideră că aceasta este o propunere complet uluitoare: pentru ei, este istorie bună dacă sunt de acord cu ea.

Istoricii nu se istoricizează foarte bine pe ei înșiși. Asta înseamnă că au tendința de a fi stimulați de argumente care fie confirmă ceea ce ei cred oricum, fie demontează într-un mod provocator ceea ce cred o mulțime de alți oameni. Ambele sunt la fel de rele: provocarea este doar o altă formă de convenționalism. Dar este greu pentru istoricii unor anumite generații,

medii sau clici să nu se mai gândească la propriile presupoziții și să judece ceva în funcție de un fel de simț al realității, cum aș numi eu lucrul despre care vorbești.

Cred că istoricii de astăzi, cu excepția celor mai buni dintre ei, suferă de un fel de dublă nesiguranță. În primul rând, nu este foarte clar unde se situează disciplina în lumea categoriilor academice. Este o știință umanistă? Este o știință socială? În universitățile americane, decanul departamentului de științe umaniste este uneori responsabil de istorie, dar alteori istoria este în subordinea decanului departamentului de științe sociale. Când am devenit decan de științe umaniste la Universitatea din New York, am insistat ca istoria să fie inclusă în atribuțiile mele – la care decanul de științe sociale (un antropolog) a răspuns: „Este a ta".

Istoricii obișnuiau să aprecieze mai degrabă ideea de a fi incluși printre științele sociale – și, desigur, căutau să aibă acces la finanțarea pe care o astfel de categorisire le-ar aduce-o. În anii 1960 și 1970, științele umaniste erau adesea lipsite de influență în structurile instituționale și în procesele decizionale ale universităților americane. Științele sociale – sociologie, antropologie, științe politice, economie într-o măsură mai mică, lingvistică, psihologie – se considerau (și erau adesea considerate de alții) ca fiind științifice, în același sens pe care cineva l-ar putea folosi pentru fizică. Între timp, științele umaniste – alunecând în haznaua teoriei – ajungeau să considere istoria ca fiind vinovată de lipsa de metacategorii autoreflexive și dezgustător de empirică în ceea ce trecea drept metodologie.

Acest sentiment de inferioritate explică în mare măsură fascinația manifestată de istoricii de astăzi față de teorie, față de modele, față de „cadre". Aceste instrumente, așa cum sunt ele, oferă iluzia liniștitoare a unei structuri intelectuale: o disciplină cu reguli și proceduri. Când oamenii te întreabă cu ce te ocupi, poți răspunde cu încredere că lucrezi în „studii subiacente" sau în „noua istorie culturală" sau orice altceva – așa cum un chimist se poate descrie ca fiind specializat în chimie anorganică sau biochimie.

Dar acest lucru nu face decât să ne readucă la problema pe care ai identificat-o: aceste etichete sunt complet actuale. Iar abordarea „critică" a

istoricilor se rezumă adesea la nimic mai mult decât a aplica sau a refuza să aplice o anumită etichetă colegilor săi. Procesul este jenant de solipsist: a eticheta pe altcineva înseamnă a te eticheta pe tine însuți.

Dar, în timp ce alții pot fi respinși ca fiind în mod conștient sau involuntar părtinitori, propria lucrare este întotdeauna în mod scrupulos lipsită de contaminare – de aici și marile eforturi depuse pentru a demonstra că propriile angajamente ale autorului sunt conștiente, autocritice și așa mai departe. Și astfel se obțin aceste monografii cu cotoare rupte: încep și se termină cu mari afirmații teoretice despre scopul deconstructiv al cercetării. Dar capitolele de la mijloc sunt de fapt destul de empirice – așa cum trebuie să fie orice istorie bună – cu o clauză deconstructivă ocazională aruncată pentru a pune la îndoială chiar dovezile pe care autorul le-a descoperit. Cărțile de acest gen sunt neatrăgătoare la lectură și – un aspect conex – le lipsește încrederea intelectuală în sine.

Nu poți scrie istorie generală în acest mod. În anii 1960, Quentin Skinner a scris o serie de articole strălucite, reformulând metodologia istoriei ideilor. El a arătat cât de incoerent este să scrii istorie intelectuală dacă neglijezi să așezi ideile în contextul lor. Cuvintele și gândurile au avut un înțeles distinct pentru, de exemplu, cititorii și scriitorii din secolul al XVII-lea; nu le putem extrage din acest context dacă dorim să înțelegem ce au însemnat la vremea respectivă.

Când citești eseurile lui Skinner, ești tentat să concluzionezi că o istorie narativă coerentă a ideilor este pur și simplu imposibilă. Simplul act de a face materialul comprehensibil pentru cititorii din zilele noastre trebuie să comită violență asupra sensului său și astfel să submineze proiectul. Cu toate acestea, zece ani mai târziu, Skinner a publicat The Foundations of Modern Political Thought: o istorie narativă a gândirii politice europene în două volume, frumos construită, de la sfârșitul Evului Mediu până la începutul modernității. Pentru a reuși, – și reușește – cartea lasă deoparte cu atenție propriul istoricism metodologic meticulos al autorului său. Și probabil că așa trebuie să fie.

Se pare că ceea ce are istoria în avantajul ei și unul dintre motivele pentru care supraviețuiește, chiar și când critica literară intră în criză și știința

politică devine neinteligibilă, este tocmai faptul că cititorii săi sunt de acord că trebuie să fie bine scrisă.

O carte de istorie prost scrisă este o carte de istorie proastă. Din nefericire, chiar și istoricii buni sunt adesea stiliști stângaci, iar cărțile lor lâncezesc necitite.

Știi, când obișnuiam să vizitez prieteni, găseam adesea pe rafturile lor un amestec familiar: ficțiune clasică, ceva ficțiune modernă, cărți de călătorie, câte o biografie rătăcită – și cel puțin o lucrare populară de istorie. Aceasta din urmă, de obicei ceva recenzat favorabil în The New York Times sau în The New Yorker, era punctul central al conversației. De obicei, era opera unui universitar care reușise să scrie o carte de cultură generală. Dar astfel de autori erau și rămân neobișnuiți: piața cărților de istorie este enormă, dar majoritatea istoricilor profesioniști sunt pur și simplu incapabili să o satisfacă.

Am impresia, Tony, că există și un aspect etic al acestei situații. Și nu știu cum să o spun decât într-un mod care va suna îngrozitor, desprins din secolul al XVIII-lea și metafizic, dar…

Ce e în neregulă cu secolul al XVIII-lea? Cea mai bună poezie, cei mai buni filosofi, cele mai bune clădiri…

… că datorăm ceva limbii. Nu numai că ar trebui să scriem bine pentru că asta înseamnă că oamenii ne cumpără cărțile și nu numai că ar trebui să scriem bine pentru că asta este istoria, ci și pentru că nu mai sunt atât de multe profesii care au o responsabilitate față de limbă. Orice fel de meșteșuguri responsabile care au mai rămas, noi suntem chiar în mijlocul lor.

Contrastul evident ar fi romancierul. Încă de la apariția „noului“ roman în Franța, în anii 1950 și 1960, romanele au fost colonizate de forme de limbă colocviale. Acest lucru nu este deloc nou: amintiți-vă de Tristram Shandy,

ca să nu mai vorbim de Finnegans Wake. Dar istoricii nu pot urma exemplul. O carte de istorie colocvială – scrisă fără a ține cont de ordine sau de sintaxă – ar fi pur și simplu de neînțeles. Suntem obligați să fim conservatori.

Dacă ai lua literatura Angliei sau Franței de la începutul secolului al XVIII-lea și ai compara-o cu ficțiunea de astăzi, ai descoperi că stilul, sintaxa, structura și chiar ortografia s-au schimbat dramatic. Încearcă să convingi un copil să citească Robinson Crusoe în original – povestea este minunată, dar proza este cu adevărat respingătoare. De cealaltă parte, dacă compari o carte de istorie din secolul al XVIII-lea cu o carte de istorie bine scrisă din secolul XXI, vei constata extrem de puține schimbări. Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman a lui Gibbon este perfect accesibilă unui istoric modern – sau chiar unui elev modern: structura argumentului, dispunerea dovezilor și relația dintre dovezi și argument vor fi instantaneu familiare. Tot ceea ce s-a schimbat este că Gibbon își permite un ton moralizator nerușinat, ca să nu mai vorbim de incursiuni argumentative intruzive – exact genul de lucruri pe care criticii mi le-au reproșat în Past Imperfect.

Cu siguranță, scrisul de istorie a rătăcit ceva mai mult în prima jumătate a secolului al XIX-lea: exagerările și înfloriturile romantice ale unui Macaulay, ale unui Carlyle sau ale unui Michelet sunt cu totul străine urechii noastre. Dar moda a revenit, iar istoricii de mai târziu din secolul al XIX-lea, deși oarecum prolicși, sunt perfect accesibili astăzi. Presupun că este adevărat și faptul că până și romanticii au moștenitorii lor contemporani: calitatea bombastică și nestăpânită din punct de vedere sintactic a scrierilor lor este reprodusă fără efort și în serie de Simon Schama în zilele noastre. Și de ce nu? Este un stil care nu mă atrage; dar mulți oameni îl iubesc și are o origine clasică.

Apropo de Gibbon și de căderea imperiilor, aș vrea să vă întreb despre relația dintre cunoașterea istorică și simțul politicii contemporane. Un argument în favoarea cunoașterii istoriei este acela că poți evita anumite greșeli.

Întâmplător, nu cred că neglijarea trecutului este cel mai mare risc al nostru; greșeala caracteristică a prezentului este să îl citim cu ignoranță. Condoleezza Rice, care deține un doctorat în științe politice și a fost prodecan al Universității Stanford, a invocat ocuparea americană a Germaniei postbelice pentru a justifica Războiul din Irak. Cât de mult analfabetism istoric puteți identifica în această singură analogie? Având în vedere că suntem obligați să exploatăm trecutul pentru a justifica comportamentul public actual, argumentul pentru cunoașterea reală a istoriei este de necontestat. Un cetățean mai bine informat are mai puține șanse de a se lăsa păcălit de exploatări abuzive ale trecutului pentru erori din prezent.

Este extrem de important pentru o societate deschisă să își cunoască trecutul. A fost o caracteristică comună a societăților închise din secolul XX, fie că erau de stânga sau de dreapta, faptul că au manipulat istoria. Manipularea trecutului este cea mai veche formă de control al cunoașterii: dacă ai putere asupra interpretării a ceea ce a fost înainte (sau poți pur și simplu să minți în legătură cu aceasta), prezentul și viitorul sunt la dispoziția ta. Așadar, este o simplă prudență democratică să te asiguri că cetățenii sunt informați din punct de vedere istoric.

În acest sens, mă îngrijorează predarea „progresistă“ a istoriei. În copilăria noastră, cu siguranță în a mea și îmi imaginez că și în a ta, istoria era o grămadă de informații. O învățai într-un mod organizat, în serie – de obicei de-a lungul unei linii cronologice. Scopul acestui exercițiu era de a le oferi copiilor o hartă mentală – care se întindea de-a lungul timpului – a lumii în care locuiau. Cei care insistau că această abordare era necritică nu se înșelau. Dar s-a dovedit a fi o eroare gravă înlocuirea istoriei încărcate de date cu intuiția că trecutul a fost o serie de minciuni și prejudecăți care trebuiau corectate: prejudecăți în favoarea albilor și a bărbaților, minciuni despre capitalism sau colonialism sau orice altceva ar fi fost.

Nu poți să îi înveți pe copii istoria americană spunând: se crede în general că Războiul Civil a fost despre abolirea sclaviei, dar – ha! – vă pot asigura că, de fapt, a fost vorba despre cu totul altceva. Pentru că bieții micuți din primul rând se întorc unii către alții și se întreabă: „Stați puțin, despre ce vorbește? Ce este Războiul Civil? Când a avut loc? Cine a câștigat?“

Aceste abordări pretins critice, menite – să fim generoși – să-i ajute pe copii și pe elevi să-și formeze propriile judecăți, sunt contraproductive. Ele seamănă confuzie mai degrabă decât înțelegere, iar confuzia este inamicul cunoașterii. Înainte ca cineva – fie că este copil sau doctorand – să poată aborda trecutul, trebuie să știe ce s-a întâmplat, în ce ordine și cu ce rezultat. În schimb, am crescut două generații de cetățeni complet lipsiți de referințe comune. Drept urmare, aceștia pot contribui foarte puțin la guvernarea societății lor. Sarcina istoricului, dacă dorești să o vedeți astfel, este de a furniza dimensiunea cunoașterii și a narațiunii fără de care nu putem fi un întreg civic. Dacă avem o responsabilitate civică în calitate de istorici, atunci aceasta este.

Trucul pare să fie în același timp coerent și critic. Cumva, interpretările tradiționale sunt mai ușor de făcut să fie coerente, iar critica tinde spre fragmentare.

Tânărul meu asistent, pe care tocmai l-ai întâlnit (Casey Selwyn), a urmat un curs de licență la Universitatea din New York care trebuia să fie o introducere în istoria Rusiei. Acesta era predat prin expunerea studenților la dezbateri despre aspecte cruciale ale istoriei rusești. Când s-a uitat la lecturile pe care le-a cumpărat, nu exista nici măcar o singură istorie narativă. Cursul presupunea că studenții de licență de la NYU – americani de 19 ani cu nimic mai mult decât istoria din liceu în spate – învățaseră de undeva linia narativă a istoriei ruse de la Petru cel Mare până la Gorbaciov. Profesorul a considerat, fără a se gândi prea mult și cu îngâmfare, că sarcina sa era doar de a-i ajuta să interogheze narațiunea. Potrivit lui Casey, cursul a fost o catastrofă: studenții nu pot interoga ceea ce nu cunosc.

Istoricii au responsabilitatea de a explica. Cei dintre noi care am ales să studiem istoria contemporană avem o responsabilitate suplimentară: avem o obligație față de dezbaterile contemporane, într-un mod care este, desigur, inaplicabil, să zicem, istoricului Antichității timpurii. Iar acest lucru are, probabil, legătură cu motivele pentru care el este un istoric al Antichității târzii, iar noi, ai secolului XX.

Jan Gross și cu mine stăteam odată pe treptele bibliotecii de la Universitatea Columbia. El lucra la opera Vecini, cartea sa despre uciderea evreilor din Jedwabne în vara lui 1941 de către vecinii lor polonezi. Întorcându-se spre mine, a meditat: într-o altă viață, cu siguranță aș fi studiat istoria artei renascentiste – un material mult mai frumos. I-am răspuns că, deși acest lucru era evident adevărat, nu mi s-a părut deloc întâmplător că el alesese altceva. Și, la fel ca noi toți, după ce a reușit, el trebuia să simtă o anumită responsabilitate civică de a se angaja în dezbaterile pe care le implica munca sa.

Cred că există o întrebare etică înscrisă acolo, care privește înapoi. Și este ceva de genul acesta. Este istoria despre, așa cum spunea Aristotel, ce a făcut și ce a suferit Alcibiade? Sau sursele din trecut furnizează doar materie primă pe care noi o transformăm în scopuri politice sau intelectuale?

Cred că o mare parte din istoria aparent critică este de fapt autoritară. Adică, dacă vrei să stăpânești o populație, trebuie să îi stăpânești trecutul. Dar dacă populația a fost deja educată – sau indusă să creadă că trecutul nu este altceva decât o jucărie politică, atunci întrebarea dacă cel care face jocurile este profesorul sau președintele lor devine secundară. Dacă toată lumea este un critic, toată lumea pare liberă; dar, de fapt, toată lumea este în sclavia celui care manipulează cel mai bine, fără posibilitatea de a recurge la fapte sau la adevăr ca autoapărare. Dacă toată lumea este un critic, toată lumea este un sclav.

Responsabilitatea etică fundamentală a istoriei este aceea de a le reaminti oamenilor că lucrurile s-au întâmplat cu adevărat, faptele și suferințele au fost reale, oamenii au trăit astfel și viețile lor s-au sfârșit așa, și nu în alte moduri. Și, indiferent dacă acei oameni se aflau în Alabama în anii 1950 sau în Polonia în anii 1940, realitatea morală subiacentă a acelor experiențe este de aceeași calitate ca și experiențele noastre sau cel puțin este inteligibilă pentru noi și, prin urmare, reală într-un mod ireductibil.

Aș împărți acest gând în două părți. Prima este pur și simplu aceasta: sarcina istoricului este de a clarifica faptul că un anumit eveniment s-a întâmplat. Facem acest lucru cât de eficient putem, cu scopul de a transmite cum a fost ca ceva să se fi întâmplat acelor oameni când s-a întâmplat, unde s-a întâmplat și cu ce consecințe.

Această descriere destul de evidentă a muncii este, de fapt, foarte importantă. Curentul cultural și politic curge în direcția opusă: ștergerea evenimentelor din trecut – sau exploatarea lor în scopuri fără legătură cu acestea. Este treaba noastră să o facem corect: din nou și din nou și din nou și din nou. Sarcina este sisifică: distorsiunile se schimbă mereu și, prin urmare, accentul în corecție este în continuă schimbare. Dar mulți istorici nu văd lucrurile astfel și nu simt nici o responsabilitate de acest fel. În opinia mea, ei nu sunt istorici adevărați. Un cercetător al trecutului care nu este interesat în primul rând de corectitudinea poveștii poate fi multe lucruri virtuoase, dar nu un istoric.

Cu toate acestea, avem o a doua responsabilitate. Nu suntem doar istorici, ci și cetățeni, cu responsabilitatea de a ne pune în slujba interesului comun. Evident, trebuie să scriem istoria așa cum o vedem, oricât de neatrăgătoare ar fi ea pentru gustul contemporan. Iar dezvăluirile și interpretările noastre sunt la fel de deschise la abuzuri ca și subiectul nostru. Amintește-ți că lucrarea Vecini a lui Jan Gross a fost recenzată în Commentary și în alte părți ca o dovadă în plus că polonezii sunt antisemiți dintotdeauna și că tot ceea ce „noi“ am crezut întotdeauna despre acești ticăloși era corect. Jan nu a putut face nimic în legătură cu astfel de aproprieri abuzive ale operei sale; dar, desigur, are responsabilitatea de a răspunde – responsabilitatea unui istoric. Mereu trebuie să facem asta.

În consecință, trebuie să operăm în două registre simultan. Singurele analogii vag comparabile sunt disciplinele biologiei și filosofiei morale, constrânse în mod repetat să se angajeze și să răspundă la interpretările eronate ale afirmațiilor și argumentelor lor. Dar istoria este mai accesibilă decât prima și mai deschisă la abuzuri politice decât cea de-a doua. Într-adevăr, suntem poate cea mai expusă disciplină din aceste puncte de vedere. Poate că acesta este motivul pentru care majoritatea colegilor noștri scriu cărți pentru prietenii lor și pentru raftul bibliotecii. Este mai sigur așa.

Tind să cred că istoricii buni au un fel de intuiție negativă. Adică își dau seama când este posibil ca lucrurile să nu fie adevărate. Este posibil să nu știe când lucrurile sunt adevărate și este posibil să nu cunoască fapte – Dumnezeu știe, foarte puțini dintre noi cunosc foarte multe fapte în acest moment. Dar cred că au tendința de a avea o anumită intuiție cu privire la ce lucruri nu merg împreună, ce lucruri este probabil să nu meargă împreună.

La asta mă refer prin plauzibilitate. O carte bună de istorie este o carte în care simți intuiția istoricului la lucru. Și nu contează dacă tu însuți nu cunoști materialul.

Permite-mi să pun o întrebare asemănătoare – dar de jos în sus. Una dintre afirmațiile care a fost făcută în diferite forme din, să spunem, 1988 până în 2003 a fost că istoria s-a terminat. Știi: de la inofensivul cocktail Fukuyama-Hegel până la varianta toxică texană la modă după 11 septembrie 2001. Ori e adio la toate astea și cu atât mai bine acum că suntem cu toții liberali burghezi care jucăm împreună crochet pe piața liberă; ori noi, cei care jucăm crochet, nu am văzut niciodată așa ceva, totul este nou, nu există precedente și, prin urmare, nu există reguli – și astfel putem alege în capul cui să batem cu ciocanul de crochet. Irakul nu a avut nimic de-a face cu atacurile din 11 septembrie? Nu contează; vechile reguli ale cauzei și efectului sunt caduce, putem invada oricum.

Dar, dacă am considera că așa stau lucrurile și ne-am crește copiii ca și cum istoria s-ar fi „terminat“ într-adevăr, ar mai fi posibilă democrația? Ar fi posibilă o societate civilă?

Nu, cred profund că nu. Condiția necesară pentru o societate cu adevărat democratică sau civilă – ceea ce Popper numea „societatea deschisă“ – este o conștientizare colectivă susținută a modului în care lucrurile sunt în continuă schimbare, dar schimbarea totală este întotdeauna iluzorie. În ceea ce-l privește pe Fukuyama, acesta nu a făcut altceva decât să adapteze povestea comunistă pentru propriile scopuri. În loc ca comunismul în sine să furnizeze sfârșitul și obiectivul spre care se îndreaptă istoria, căderea

comunismului a primit acest rol. Sarcina istoricului este de a lua astfel de prostii ordonate și de a le face praf.

Astfel, de fiecare dată când un idiot declară că Saddam Hussein este reîncarnarea lui Hitler, este datoria noastră să intrăm în luptă și să complicăm aceste prostii simple. O încurcătură precisă este mult mai adevărată decât neadevărurile elegante. Dar în discreditarea afirmațiilor politice greșite rămânem obligați să punem ceva în locul lor: o linie narativă, o explicație coerentă, o poveste inteligibilă. La urma urmei, dacă nu ne este clar în mintea noastră ce a fost și ce nu a fost în trecut, cum ne putem oferi lumii ca o sursă credibilă de autoritate imparțială?

Așadar există un echilibru și nu voi spune că este ușor de găsit. Dacă vrei doar să faci mizerii – dacă vezi sarcina istoricului ca pe o estompare a tuturor liniilor – devii irelevant. Dacă facem istoria haotică pentru studenții sau cititorii noștri, pierdem orice pretenție asupra conversației civice.

Acum am să mă joc cu analogia cu istoricul care face dezordine și curățenie.

Mă întreb dacă nu suntem mai degrabă ca omul care vine și îți mută mobila. Cu alte cuvinte, camera nu este goală; trecutul nu este gol, sunt lucruri în el. Și poți nega asta, dar atunci te lovești tot timpul de mobilă și te rănești. Mobila este acolo, fie că o accepți sau nu. Poți nega realitatea sclaviei în SUA sau poți nega barbaria ei…

Dar vei continua să te lovești de negri furioși.

Și mă întreb dacă nu cumva treaba istoricului este să nege această pretenție de libertate totală de mișcare, care de fapt ne rănește pe noi înșine și pe ceilalți și care deschide calea către oprimarea politică. Există unele lucruri – bariere – despre care ar trebui să știm cu toții. Precum mobilierul din cameră.

Nu sunt de acord. Noi doi nu suntem cei care punem mobila în cameră – suntem doar cei care o etichetează. Treaba noastră este să spunem cuiva: aceasta este o canapea mare cu un cadru de lemn – nu este o masă de plastic. Dacă tu crezi că este o masă de plastic, nu numai că vei face o eroare de taxonomie și nu numai că te vei răni de fiecare dată când te vei lovi de ea, dar o vei folosi în moduri greșite. Veți trăi prost în această cameră, dar nu trebuie să trăiți atât de prost în această cameră.

Adică eu cred profund că istoricul nu este aici pentru a rescrie trecutul. Când reetichetăm trecutul, nu o facem pentru că avem o idee nouă despre cum să ne gândim la categoria „mobilier"; o facem pentru că credem că am ajuns la o apreciere mai bună a felului de mobilier cu care avem de-a face. Este posibil ca o piesă de mobilier marcată „masă mare de stejar" să nu fi fost întotdeauna etichetată astfel. Trebuie să fi existat momente în care oamenilor li s-a părut că este altceva: stejarul, de exemplu, poate că făcea parte atât de evident din ea, pentru că totul era făcut din stejar, încât nimeni nu vorbea despre el. Dar în momentul de față stejarul contează mai mult pentru că – de exemplu – este un material neobișnuit. Așadar avem de-a face cu o masă mare de stejar, iar sarcina noastră este să scoatem în evidență accentul.

Cred că ai dreptate, este vorba despre etichetare. Sau poate că este mai degrabă un fel de a crea trasee lăsând urme. Știi, ceva de genul cum sunt semnalizate traseele în parcurile naturale europene. Cineva a trecut pe acolo și a pus o cruce roșie sau un cerc verde care este adăugat la fiecare 50 de copaci. Dacă urmezi calea cu cerc verde, urmezi acei copaci și așa mai departe. Copacii sunt acolo, fie că îți place sau nu, dar cărările sunt create: ar putea exista alte cărări – sau nu există deloc. Dar fără vreo cărare nu poți vedea pădurea. Cineva trebuie să fie acolo pentru a marca drumul.

Îmi place acest lucru, atât timp cât se înțelege că noi marcăm drumul, dar nu putem constrânge oamenii să îl urmeze.

Există o mulțime de căi, reale și potențiale, marcate și nemarcate, prin această pădure. Trecutul este plin de lucruri. Dar, dacă nu ai un drum prin el, te uiți în pământ, cauți un punct de sprijin, nu poți aprecia copacii.

Sunt suficient de pedagog ca să spun că ar trebui să ne gândim astfel. Primul lucru este să îi învățăm pe oameni despre copaci. Oamenii nu ar trebui să se plimbe prin păduri, chiar și prin cele cu poteci marcate, dacă nu știu ce este un copac. Apoi îi înveți că o mulțime de copaci împreună constituie o pădure. Apoi îi înveți că un mod de a se gândi la pădure – dar mai sunt și altele – este ca la un loc capabil să conțină poteci.

Apoi le arăți ceea ce tu (istoricul) consideri a fi cea mai bună cale prin pădure, recunoscând în același timp că există și alte căi, deși, în opinia ta, mai puțin satisfăcătoare. Abia apoi ești liber, cum ar veni, să „teoretizezi“ despre poteci: dacă sunt creații umane, dacă denaturează forma „naturală“ a pădurii și așa mai departe. Temerea mea este că tot mai mulți dintre tinerii noștri colegi, plictisiți de simpla descriere a arborilor, își trag cea mai mare satisfacție din predarea etiologiei potecilor.

Iată așadar o ironie pe care se pare că dorești să o abordezi. Secolul XX este plin de evenimente tragice de care ar trebui să ne amintim, iar amintirea este un fel de cult în Europa și, într-o măsură mai mică, în Statele Unite.

Natura nu se supără pe cărări, dar natura detestă vidul. Iar noi ne-am obișnuit să ne amintim evenimente în vid. În consecință, le invocăm în mod izolat: „niciodată un nou“ München, Hitler, Stalin și așa mai departe. Dar cum poate cineva să dea sens unor astfel de invocări și etichete? În liceele americane și europene de astăzi nu este neobișnuit ca elevii să absolve după ce au urmat un singur curs de istorie mondială: de obicei, acesta va fi fie Holocaustul, cel de-al Doilea Război Mondial, totalitarismul sau o altă oroare comparabilă din Europa de la mijlocul secolului XX. Oricât de bine predat, oricât de sensibil, oricât de bine documentat și discutat, un astfel de curs apare de nicăieri și, inevitabil, nu duce nicăieri. Ce scop pedagogic ar putea servi?

Cât de importantă este istoria Holocaustului pentru dezvoltarea conștiinței civice a americanilor?

Marea majoritate a publicului american educat nespecializat a fost învățat că evenimentele celui de-al Doilea Război Mondial în general și Holocaustul în special sunt unice, sui generis. Ei au fost încurajați să vadă acel trecut ca pe un moment catastrofal unic, o referință istorică și etică în raport cu care restul experienței umane este implicit comparat și considerat deficitar.

Acest lucru contează pentru că Holocaustul a devenit măsura morală a fiecărei acțiuni politice pe care o întreprindem: fie că este vorba de politica noastră externă în Orientul Mijlociu, de atitudinea noastră față de genocid sau de purificarea etnică, de înclinația noastră de a ne implica sau de a ne retrage din lume. Îți amintești imaginea tragicomică a lui Clinton ca Hamlet în Casa Albă, chinuindu-se să decidă dacă să intervină sau nu în Balcani, cu Auschwitzul atârnând în fața lui ca referință istorică. Politica publică americană în domenii cruciale de interes național este ostatica unui singur caz izolat din istoria umanității – adesea de o relevanță marginală, întotdeauna invocat selectiv. M-ai întrebat care este dezavantajul acestui accent pus pe Holocaust? Acesta este dezavantajul.

Dar acum permite-mi să fac pe avocatul diavolului. Să presupunem că, în loc să aibă doar această parte de educație istorică, americanii nu au avut deloc – nu au studiat sau citit nimic despre trecut, cu atât mai puțin despre trecutul european recent. Ei ar fi lipsiți de referințe utile din punct de vedere moral la crimele din trecut și nu ar avea nici un nume sau moment exploatabil din punct de vedere istoric la care să poată face aluzie în cursul dezbaterilor politice la care să poată apela pentru a influența opinia publică.

Există un anumit avantaj în a-l putea invoca pe Hitler – sau Auschwitz sau München. Cel puțin, prezentul ar face astfel apel la trecut, în loc să-l ignore. Așa cum stau lucrurile în prezent, facem acest lucru într-un mod pe jumătate greșit și din ce în ce mai autodistrugător; dar cel puțin o facem. Ideea nu este de a abandona astfel de exerciții; ideea este de a ne implica în ele în moduri mai sensibile și mai informate din punct de vedere istoric.

O problemă stranie legată de aceasta este americanizarea Holocaustului, convingerea că americanii au mers să lupte în Europa pentru că germanii îi ucideau pe evrei – când, de fapt, nu a fost deloc cazul.

Într-adevăr. Atât Churchill, cât și Roosevelt au avut motive întemeiate pentru a ține sub tăcere problema evreiască. Având în vedere antisemitismul de atunci din ambele țări, orice sugestie că „noi“ luptam împotriva germanilor pentru a-i salva pe evrei ar fi putut fi foarte bine contraproductivă.

Exact. Totul pare complet diferit când apreciezi că – nu cu mult timp în urmă – Statele Unite erau o țară în care ar fi fost dificil să mobilizezi oamenii pentru a lupta împotriva Holocaustului.

Corect – și acest lucru nu este ceva la care oamenilor le place să se gândească. Nici Marea Britanie, nici America nu au făcut prea multe pentru evreii condamnați din Europa; SUA nici măcar nu au intrat în război până în decembrie 1941, moment în care procesul de exterminare era deja în plină desfășurare.

Aproape un milion de evrei erau morți în momentul în care japonezii au bombardat Pearl Harbor. Cinci milioane de evrei erau deja morți până la debarcarea din Normandia. Americanii și britanicii știau despre Holocaust. Nu doar că au primit rapoarte de informații de la polonezi aproape imediat după prima utilizare a camerelor de gazare. Britanicii aveau transmisiuni radio decriptate despre campaniile de exterminare din Est și telegrame decodificate cu numărul evreilor gazați la Treblinka.

Ar trebui să ne amintim astfel de cifre: un exercițiu excelent de educație civică și de autocunoaștere națională. Uneori, astfel de cifre spun o poveste – o poveste pe care preferăm să o uităm.

Cu câțiva ani în urmă am recenzat istoria căderii Franței scrisă de Ernest May. În acel eseu am trecut în revistă amploarea pierderilor franceze în

cursul celor șase săptămâni de lupte care au urmat invaziei germane din mai 1940. Aproximativ 112 000 de soldați francezi (ca să nu mai vorbim de civili) au fost uciși: o cifră care depășește numărul americanilor morți în Vietnam și Coreea la un loc – și o rată de ucidere mult mai mare decât orice altceva au resimțit Statele Unite vreodată. Am primit o mulțime de scrisori de la cititori, de altfel bine intenționați, care m-au asigurat că trebuie să fi greșit cifrele. Cu siguranță, scriau ei, francezii nu luptă și nu mor în felul acesta. Reamintim că asta se întâmpla în 2001, cu puțin timp înainte de obscenitățile patriotice paroxistice care au urmat după 11 septembrie 2001 („cartofi prăjiți pentru libertate“ etc.). Americanii au probleme cu ideea că ei nu sunt cei mai eroici războinici din lume sau că soldații lor nu au luptat mai mult și nu au murit în moduri mai curajoase decât ceilalți.

Ceva comparabil s-a întâmplat când am publicat, tot în The New York Review, un comentariu în care spuneam că Franța a avut șase prim-miniștri evrei, în timp ce aici, în SUA, încă așteptam primul nostru candidat evreu de succes la vicepreședințe: acest lucru se întâmpla când execrabilul Joseph Lieberman tocmai fusese nominalizat pe candidatura prezidențială a lui Al Gore, iar țara era inundată de felicitări de sine pentru sensibilitatea și deschiderea sa etnică. Cu această ocazie am fost inundat de scrisori – nu toate abuzive – de la cititori care mă asigurau că Franța a fost și va fi întotdeauna profund antisemită, în contrast cu moștenirea noastră tolerantă.

Cu aceste ocazii și cu altele, m-am gândit adesea că America are nevoie mai mult decât orice de o educație critică în ceea ce privește propria istorie. Este bine cunoscut faptul că Franța are un record demn de dispreț în ceea ce privește antisemitismul oficial. Antisemitismul francez a fost mai presus de toate cultural – și sub auspiciile Regimului de la Vichy, bineînțeles, această prejudecată culturală s-a transformat într-o participare activă la genocid. Dar, din punct de vedere politic, evreii francezi au fost mult timp liberi să se ridice la înălțime în slujba statului: și, desigur, au avut acces la învățământul superior în timp ce Harvard, Columbia și alte instituții impuneau încă cote rigide pentru evrei și alte minorități.

Cred că, toutes proportions gardées, am ajuns acum la momentul nostru Léon Blum cu Obama.

Dar să revenim la istorie și la scopurile sale. Sunt istoria și memoria înrudite? Sunt ele aliate? Sunt dușmani?

Sunt surori vitrege – și astfel se urăsc una pe cealaltă, în timp ce au în comun doar atât cât să fie inseparabile. Mai mult, sunt constrânse să se certe pentru o moștenire pe care nu o pot nici abandona, nici împărți.

Memoria este mai tânără și mai atrăgătoare, mult mai dispusă să seducă și să fie sedusă – și, prin urmare, își face mult mai mulți prieteni. Istoria este sora mai mare: oarecum slabă, simplă și serioasă, dispusă să se retragă mai degrabă decât să se angajeze în discuții inutile. Prin urmare, ea este fata timidă de la dans – o carte lăsată pe raft.

Desigur, au fost mulți care – cu cele mai bune intenții – au estompat și confundat cele două. Mă gândesc, de exemplu, la acei cercetători evrei care invocă accentul evreiesc de lungă durată asupra memoriei: zakhor. Aceștia subliniază că trecutul unui popor fără stat este întotdeauna în pericol de a fi scris de alții în scopuri proprii și că, prin urmare, evreilor le revine sarcina de a-și aminti. Asta este bine și mă regăsesc într-un oarecare acord cu ideea.

Dar, în acest punct, datoria de a ne aminti trecutul se confundă cu trecutul însuși: trecutul evreiesc se confundă cu acele bucăți din el care sunt utile pentru memoria colectivă. Și apoi, în ciuda muncii de primă mână a generațiilor de istorici evrei, memoria selectivă a trecutului evreiesc (a suferinței, a exilului, a victimelor) se contopește cu narațiunea amintită a comunității și devine istoria însăși. Ați fi uimit să vedeți câți evrei educați pe care îi cunosc cred în mituri despre „povestea lor națională“ în moduri pe care nu le-ar accepta niciodată dacă li s-ar oferi mituri comparabile despre America, Anglia sau Franța.

Aceste mituri s-au încuiat acum în registrele oficiale ca justificări adoptate în mod deschis pentru statul Israel. Acesta nu este un neajuns exclusiv evreiesc: mica țară Armenia sau statele balcanice moderne Grecia, Serbia și Croația, pentru a numi doar patru dintre ele, toate au luat naștere pe baza unor narațiuni mitologice comparabile. Sensibilitățile implicate în acest caz sunt de așa natură încât a face istoria reală devine aproape imposibil.

Dar eu cred profund în diferența dintre istorie și memorie; a permite memoriei să înlocuiască istoria este periculos. În timp ce istoria ia în mod necesar forma unei înregistrări, rescrisă la nesfârșit și testată din nou în funcție de dovezi vechi și noi, memoria este adaptată la scopuri publice, neștiințifice: un parc tematic, un memorial, un muzeu, o clădire, un program de televiziune, un eveniment, o zi, un steag. Astfel de manifestări mnemotehnice ale trecutului sunt în mod necesar parțiale, scurte, selective; cei care le organizează sunt constrânși mai devreme sau mai târziu să spună adevăruri parțiale sau chiar minciuni absolute – uneori cu cele mai bune intenții, alteori, nu. În ambele cazuri, ele nu pot înlocui istoria.

Astfel, expoziția de la Muzeul Memorial al Holocaustului din Washington nu înregistrează istoria și nu servește istoriei. Este o memorie însușită selectiv, aplicată într-un scop public lăudabil. Putem aproba faptul în abstract, dar nu ar trebui să ne facem iluzii cu privire la rezultat. Fără istorie, memoria este deschisă abuzurilor. Dar dacă istoria este pe primul loc, atunci memoria are un șablon și un ghid pe baza căruia poate funcționa și poate fi evaluată. Oamenii care au studiat istoria secolului XX pot vizita Muzeul Holocaustului; ei se pot gândi la ceea ce li se arată, pot evalua acest lucru într-un context mai larg și pot aduce o inteligență critică. În acest punct, muzeul are un scop util, juxtapunând amintirile pe care le înregistrează cu istoria din mintea publicului său. Dar vizitatorii care știu doar ceea ce li se arată ar fi (și majoritatea sunt) dezavantajați: rupți de trecut, ei sunt hrăniți ca niște copii cu o versiune pe care nu sunt în măsură să o evalueze.

Un mod de a marca diferența dintre istorie și memorie este de a observa că nu există un verb pentru istorie. Știi, dacă cineva spune „fac istorie“, înseamnă că se referă la ceva foarte special și, de obicei, ridicol. A „istoriciza“ este un termen tehnic, limitat în mod obișnuit la schimburile academice. În schimb, „îmi amintesc“ și „îmi aduc aminte“ sunt lucruri perfect obișnuite de spus.

Acest lucru evidențiază o diferență reală: memoria există la persoana întâi. Dacă nu există o persoană, nu există o memorie. În timp ce istoria există mai ales la persoana a doua sau a treia. Pot vorbi despre istoria ta, dar pot

vorbi despre memoria ta doar într-un sens foarte limitat și, de obicei, ofensator sau absurd. Și pot vorbi despre istoria lor, dar nu pot vorbi cu adevărat despre memoria lor, decât dacă îi cunosc extraordinar de bine din anumite motive. Pot vorbi despre istoria aristocraților polonezi din secolul al XVIII-lea – dar ar fi absurd să vorbesc despre memoria lor.

Deoarece memoria este la persoana întâi, poate fi revizuită în mod constant și devine mai personală cu timpul. În schimb, istoria, cel puțin în principiu, merge în direcția opusă: pe măsură ce este revizuită, devine din ce în ce mai deschisă la perspectiva unor terțe părți și, prin urmare, potențial universală. Un istoric poate începe cu preocupări care sunt imediate și personale – poate că trebuie să fie – și apoi să plece de la ele. Sublimându-și perspectiva de la care a pornit, el ajunge la ceva cu totul diferit.

Aș fi parțial în dezacord într-o privință. Memoria publică este o întruchipare colectivă, la persoana întâi plural: „ne amintim…“. De aici rezultă rezumate calcificate ale memoriei colective; și, odată ce persoanele care își amintesc nu mai sunt, aceste rezumate se substituie memoriei și devin istorie.

Gândește-te la diferența dintre Memorialul din Caen, care este acum muzeul oficial al războaielor din secolul XX dintre Franța și Germania, și Muzeul de Istorie din Péronne, care a fost înființat de un comitet internațional de istorici profesioniști, printre care se numără și colegul tău de la Yale, Jay Winter. Ambele sunt instituții naționale franceze, dar diferența dintre ele este revelatoare.

Muzeul din Péronne este unul pedagogic. Oferă o prezentare convențională, liniară și narativă a subiectului său – și astfel, în mediul progresist de astăzi, o abordare destul de radicală și, cred eu, eficientă a predării istoriei publice. Memorialul, pe de altă parte, apelează la sentimente. Nu există aproape nici o pedagogie, cu excepția mesajului general al memoriei pe care vizitatorul ar trebui să îl ia cu el. Memorialul se complace în trucuri, stratageme și tehnologie pentru a-l ajuta pe vizitator să-și amintească ceea ce crede că știe deja despre cel de-al Doilea Război Mondial. Dacă nu ai aduce deja o anumită memorie din experiența ta, memorialul ar fi lipsit de sens. Acesta oferă ambianța, dar vizitatorul este responsabil pentru istorie. Acest contrast

între muzeu de istorie și memorial mi se pare exact contrastul pe care trebuie să-l păstrăm și să-l accentuăm. Dacă trebuie să avem cu adevărat memoriale, atunci oamenii ar trebui cel puțin să fie încurajați să viziteze mai întâi muzeele istorice.

Consideri că există o cale de a ajunge, în practică, la un tip de istorie care să fie constructivă în crearea comunităților civice? Ne este ușor să nu ne placă marii istorici naționali din secolul al XIX-lea care au avut această misiune, Michelet și Ranke și Hruşevski. Erau nişte whigs modificați; istoria mergea într-o anumită direcție, spre măreția națională, sau spre unificare, sau spre eliberare. Putem respinge teleologia lor și o facem. Și la fel de ușor ne este să disprețuim istoria politizată, cu narcisismul și deficiențele ei metodologice, și să respingem memoria ca pe un substitut disfuncțional și periculos al istoriei. Dar cum am putea să instituționalizăm de fapt istoria astfel încât să construim un sentiment de comunitate, fără a cădea pradă oricăreia dintre aceste erori?

Prima mea soție a fost profesoară de școală primară. Cu multe decenii în urmă, m-a invitat odată să predau Revoluția franceză clasei sale de copii de nouă ani. După ce m-am gândit puțin la chestiune – nu aveam o experiență comparabilă în predarea la școala primară –, am adus o ghilotină mică în clasă și am început lecția prin tăierea capului Mariei Antoaneta. După aceea am constatat că istoria narativă a Revoluției franceze a decurs destul de bine, cu sprijinul câtorva ajutoare vizuale.

Așadar, de la predarea pentru elevi de clasa a treia până la predarea pentru doctoranzi de la Berkeley, NYU, Oxford și din alte părți, experiența m-a învățat următorul lucru: este universal adevărat că tinerii care nu cunosc încă istoria preferă ca aceasta să fie predată în modul cel mai convențional și direct. Cum altfel ar putea să o înțeleagă? Dacă o predai de la coadă spre cap, începând cu semnificațiile sale profunde și cu disputele de interpretare, nu o vor înțelege niciodată. Nu vreau să spun că ar trebui predată într-un mod plictisitor, ci doar într-unul convențional.

Acestea fiind spuse, recunosc că există o preocupare concurentă. Pentru a preda istoria într-un mod convențional ai nevoie de un set de referințe

agreate cu privire la ceea ce este de fapt istoria convențională pe care o vei preda. Multe societăți, și nu doar a noastră, au devenit mult mai puțin încrezătoare în ultimii 30 de ani în ceea ce privește interpretarea trecutului lor. Nu numai americanii nu mai știu cum să spună o poveste națională coerentă fără să se simtă jenați sau resemnați. Același lucru este valabil și în Țările de Jos, în Franța sau în Spania.

Aproape toate țările europene se află astăzi în frământări cu privire la modul în care își învață trecutul și ce foloase să tragă din el. În cele mai grave cazuri – Marea Britanie îmi vine în minte –, narațiunile naționale convenționale au fost abandonate cu totul, iar copiii sunt învățați o serie confuză de narațiuni parțiale concurente, fiecare atașată unei perspective morale sau etnice.

Cu aproximativ un deceniu în urmă, am fost la Yale pentru a asista la o prelegere a lui Marc Trachtenberg. Un grup de doctoranzi de la Yale care se aflau în public s-au oferit să mă scoată la cină după aceea. Erau izbitor de neliniștiți, chiar paranoici, din cauza a ceea ce considerau a fi slabele lor perspective de angajare. Pentru că Yale avea reputația (atunci ca și acum) unui departament de istorie mai degrabă conservator, istoricii diplomației formați la Yale erau respinși, chiar dacă istoricii culturali post-orice de la instituții mai puțin importante își găseau ușor de lucru.

Îmi amintesc că le spuneam: pentru numele lui Dumnezeu, rezistați. Este un lucru cu totul bun faptul că avem cel puțin o instituție de prim rang care pregătește tineri istorici în adevăratele tehnici academice: cum să interpreteze arhivele diplomatice și alte surse, să învețe limbi exotice și să nu simtă că trebuie să se scuze pentru subiectul tradițional de înaltă ținută politică pe care lucrează. Mai devreme sau mai târziu, i-am asigurat pe ascultătorii mei, pendulul va oscila; și atunci va fi în avantajul vostru să fi fost pregătiți temeinic în rigorile tradiționale ale unei subdiscipline tradiționale.

Încă mai cred asta. Istoria ca disciplină narativă sigură de sine se va întoarce: într-adevăr, din punctul de vedere al publicului cititor, nu a plecat niciodată. Este extraordinar de greu de imaginat că o societate se poate descurca fără o narațiune coerentă și agreată a trecutului său. Prin urmare,

este responsabilitatea noastră să producem această narațiune, să o justificăm și apoi să o predăm.

Toate aceste narațiuni naționale vor avea neajunsuri inevitabile. Vor exista necunoscute. Orice narațiune care este suficient de generală pentru a fi adevărată pentru toată lumea este obligată să neglijeze o minoritate, poate chiar mai multe minorități. Așa a fost întotdeauna. Știi, istoria engleză pe care am învățat-o la școală nu conținea nici un evreu; am fi putut la fel de bine să fim invizibili.

Abia mai târziu am aflat, spre uimirea mea, că „noi", evreii, am fost expulzați din Anglia de Eduard I și că, până în vremea lui Cromwell, a existat o istorie evreiască complicată cu implicații până în zilele noastre. Nu am presupus în mod activ că evreii nu erau acolo, ci, pur și simplu, cumva nimeni nu a menționat acest lucru și nu m-am gândit la acest aspect. Astăzi, desigur, o astfel de „tăcere" ar fi considerată condamnabilă, la limita prejudecății și poate chiar mai rău. Cineva – presupunând că vorbește în numele tuturor evreilor – ar insista asupra inserării unui „coeficient" evreiesc sau poate chiar a unei „contranarațiuni" obligatorii care să compenseze povestea progresului englezesc. Poate că acest lucru a fost deja făcut? Dar aceasta nu poate fi calea de urmat.

Când ai scris Epoca postbelică, cum te gândeai la aceste lucruri? Te-ai gândit că lucrarea ta ar putea deveni narațiunea convențională a istoriei europene postbelice? Te-ai gândit că această carte demontează istoriile naționale în diferite bucăți? Te-ai gândit la unități și fragmente?

Cu siguranță că m-am gândit mult și bine la cum să concep cartea.

Pe de altă parte, nu cred că am petrecut mult timp gândindu-mă la întrebările acestea în vreme ce o scriam și nu sunt sigur că mi-ar fi fost de mare folos să o fi făcut. Ceea ce am căutat a fost o modalitate de a desființa categoriile convenționale Est-Vest; de a reafirma, dar fără a exagera, alte linii de falie; de a aborda țările mici fără a da impresia că supracompensez în mod intenționat; de a folosi exemple care, în mod conștient, nu erau cele

convenționale pentru a demonstra un punct de vedere, dar fără a da impresia că încerc să fac pe deșteptul.

Pot spune cu mâna pe inimă, Tim, că abia după ce am terminat cartea am citit-o și am văzut că nu era prea rea și că, de fapt, aborda unele dintre problemele ridicate. Abia atunci m-am gândit: „Ei bine, acesta ar putea deveni într-adevăr modul de a gândi despre Europa postbelică, cel puțin o vreme.“ La momentul scrierii, nu am avut astfel de gânduri: ar fi fost nepotrivite.

Cred că, dacă am avut un scop, a fost acela de a face două lucruri. În primul rând, am vrut să împing puțin prisma. Am încercat să îl fac pe cititor să se gândească la altceva decât la „ascensiunea UE“ când se gândește la aceste decenii. Am vrut ca cititorii mei să se gândească la el ca la un „moment social-democrat“, mai degrabă decât la „anii 1960“. Speram să-i încurajez pe cititori să se gândească la Europa de Est nu ca la o suburbie comunistă stranie a Rusiei, ci mai degrabă ca la o parte a unei singure povești europene – chiar dacă una cu intrigi foarte diferite și complicate.

A doua mea ambiție, mai mică, a fost să scriu o istorie care să includă cu succes cultura și artele, în loc să le marginalizez într-o notă de subsol sau într-o anexă. Filmele, în primul rând, dar și romanele, piesele de teatru și cântecele, plutesc în interiorul și în afara narațiunii ca ilustrații sau exemple. Acest lucru este neobișnuit pentru o istorie generală și sunt destul de mândru de acest lucru. Dar, încă o dată, abia la sfârșit m-am gândit la aceste ambiții ca la o istorie diferită și distinctă.

Poate că pur și simplu nu sunt suficient de ambițios – sau nu am destul simț comercial? – pentru a ajunge la astfel de obiective de la început. Dar, în realitate, cred că marile obiective de anvergură, fie ele metodologice sau interpretative, sunt adesea dușmanul unei scrieri bune. Probabil că am fost prea speriat de amploarea a ceea ce am întreprins pentru a introduce astfel de obiective în proiect încă de la început. Și, dacă aș fi făcut-o, probabil că nu ar fi funcționat.

Capitolul VIII. Epoca responsabilității: moralist american

În anii 1990 mi-am extins în mod constant gama de scrieri publice: am trecut de la istoria Franței la filosofia politică, teoria socială, politica și istoria Europei de Est și, de acolo, la probleme de politică externă, atât europeană, cât și americană. Nu aș fi avut niciodată încrederea intelectuală sau socială de a propune eu însumi aceste subiecte. Robert Silvers, editorul revistei The New York Review of Books, a fost cel care m-a învățat, în pofida felului meu de a fi, că pot să scriu astfel de articole; că pot gândi și comenta subiecte care sunt departe de preocupările mele academice obișnuite. Silvers mi-a oferit ocazia de a scrie despre lucruri pe care le-aș fi considerat în afara sferei mele. Îi voi fi veșnic recunoscător pentru această ocazie.

Operam în două registre diferite; și munceam prea mult. În timp ce scriam pentru The New York Review și alte reviste în mod regulat și chiar frecvent, scriam și Epoca postbelică și alte cărți, pe lângă faptul că îmi întemeiam o familie și aveam un program didactic și administrativ încărcat. A fost nevoie de un efort intelectual considerabil, de planificare și de timp, pentru a ține toate acestea la distanță. Dar cel puțin am evitat rutina mondenă caracteristică istoricului consacrat: conferințe, asociații profesionale, publicații profesionale. Aici, cel puțin, am beneficiat de faptul că eram – așa cum bătrânul Richard Cobb a insistat mereu – nu chiar un istoric; și, prin urmare, nu eram deloc dispus să pierd timpul construindu-mi o carieră doar între istorici.

O mare parte din ceea ce scriam era un fel de istorie intelectuală evaluatoare, eseurile care aveau să fie adunate în Reevaluări. Secolul XX este secolul intelectualilor, cu toate trădările, acomodările și compromisurile care îl însoțesc. Problema este că astăzi trăim într-o epocă în care iluziile, deziluziile și aversiunile sunt în prim-plan. Așadar este nevoie de un efort conștient atât pentru a identifica, cât și pentru a salva nucleul a ceea ce a fost bun în viața intelectuală din secolul XX.

În 20 de ani, va fi destul de greu pentru oricine să își amintească exact despre ce a fost vorba. Mai presus de toate, poate, a fost problema adevărului – sau, mai degrabă, a celor două tipuri de adevăr. Poate cineva care a acceptat un adevăr politic mai mare, sau un adevăr narativ, să se răscumpere ca intelectual ori ca ființă umană rămânând aproape de adevăruri mai mici sau de veridicitatea însăși? Aceasta a fost o întrebare pusă de mine secolului XX, dar poate și o întrebare pusă mie însumi. Am încercat să răspund la această întrebare în același timp în care am început să scriu eu însumi ca intelectual politic.

Aș apăra ceea ce pentru majoritatea istoricilor americani sunt două propuneri metodologice contradictorii. În primul rând, că istoricul trebuie să scrie despre lucruri în contextul lor. Contextualizarea face parte din explicație și, prin urmare, separarea de subiect pentru a contextualiza este ceea ce distinge istoria de alte modalități alternative, la fel de legitime, de a explica comportamentul uman: antropologie, științe politice sau orice altceva. Contextualizarea în acest caz necesită ca variabila relevantă să fie timpul. Dar cea de-a doua afirmație a mea este următoarea: nici un savant, istoric sau altcineva nu este – doar prin simplul fapt că este un savant – scuzat din punct de vedere etic de propriile circumstanțe. Suntem, de asemenea, participanți la propriul timp și loc și nu ne putem retrage din ele. Iar aceste două contexte trebuie să fie separate metodologic; dar, în același timp, ele sunt inextricabil legate.

New York Review m-a ajutat să devin o persoană care a scris în mod public despre intelectualii publici; dar New York a fost orașul care m-a transformat într-un intelectual public. Deși nu aveam planuri de a mă muta și nu am făcut nici o încercare de a-mi găsi un loc de muncă în altă parte, nu cred că am intenționat vreodată să rămân în New York pentru totdeauna. Dar, ca urmare a zilei de 11 septembrie 2001, aveam să mă implic din ce în ce mai mult și mai polemic în afacerile publice americane.

Cred că este corect să spun că mi s-a părut din ce în ce mai urgent să mă arunc în discursul american: să cer să discutăm deschis și fără constrângeri chestiuni incomode într-o perioadă de autocenzură și conformism. Intelectualii care au acces la mass-media și siguranța locului de muncă într-o universitate poartă o responsabilitate aparte în vremuri tulburi din punct

de vedere politic. În acei ani am fost în poziția de a vorbi cu un risc foarte mic pentru situația mea profesională. Acest lucru mi s-a părut aproape definiția responsabilității civice, cel puțin în cazul meu: un pic sentențios, poate, dar așa am simțit. Și astfel, în mod straniu, am găsit o modalitate de a deveni american.

Ce fel de american voiam să fiu? Francezii au un cuvânt pentru unii dintre cei mai mari scriitori ai lor, de la Montaigne la Camus: îi numesc moralistes, un termen mai cuprinzător decât echivalentul său englezesc și lipsit de nuanța peiorativă implicită. Moraliștii francezi, fie că sunt angajați în mod activ în literatură, fie că practică filosofia sau istoria, sunt mult mai susceptibili decât omologii lor anglo-americani să își influențeze opera cu un angajament etic explicit (cel puțin în această privință, Isaiah Berlin a fost și el un moraliste).

Fără a aspira dincolo de locul meu, cred că și eu am fost angajat în acest sens: studiile mele istorice, nu mai puțin decât intervențiile mele publicistice, au fost ghidate de preocupări contemporane explicite și de angajamente civice. Am fost și eu un moraliste: dar unul american.

Să începem cu Afacerea Dreyfus, cu intrarea intelectualului în politica modernă, pe o chestiune pe care tu o numeşti adevăr mai mic: dacă omul şi-a trădat sau nu ţara. Un ofiţer al armatei franceze de origine evreiască a fost acuzat pe nedrept de trădare şi apărat de o coaliţie de intelectuali francezi. Acest moment, ianuarie 1898, la Paris, când romancierul Émile Zola a publicat celebra sa scrisoare „J'accuse", este văzut ca fiind începutul istoriei intelectualului politic. Dar mă frapează faptul că acest moment nu poate fi văzut doar în termeni istorici, că de la început un element etic este încorporat în sensul nostru despre ce este un intelectual.

Bernard Williams postulează o distincție între adevăr și veridicitate. Dreyfusarzii încercau să spună adevărul, ceea ce înseamnă veridicitate, mai degrabă decât să recunoască adevăruri mai înalte, așa cum doreau adversarii lor. Prin „adevăruri superioare", ei au vrut să spună că Franța este pe primul loc, că armata nu trebuie să fie insultată sau că scopul colectiv primează asupra intereselor individuale. Această distincție este ceea ce stă la baza scrisorii lui Zola: este vorba pur și simplu de a spune lucrurile așa cum sunt,

mai degrabă decât de a afla care este adevărul superior și apoi de a adera la el. Spui tot ceea ce știi în forma în care știi.

Or, nu asta ajung să facă intelectualii în secolul XX; de foarte multe ori, ei ajung să facă exact contrariul. Într-un fel, modelul intelectualului din secolul XX a fost atât anti-dreyfusardul, cât și dreyfusardul. Cineva precum romancierul Maurice Barrès nu era interesat de faptele din cazul Dreyfus. El era interesat de semnificația cazului Dreyfus. Și nu sunt sigur că am înțeles întotdeauna pe deplin natura originilor schimburilor intelectuale din secolul XX. Aceasta a fost o scindare a personalității care rămâne cu noi de-a lungul întregului secol.

Cam în aceeași perioadă, în Europa Centrală imperială, Tomáš Masaryk dezvăluia că poeme epice cehe aparent medievale erau falsuri și îi apăra pe evrei de calomnia omorului ritualic. În ciuda diferențelor evidente, și aici avem de-a face cu un intelectual care apără micile adevăruri împotriva a ceea ce par a fi exigențele marii povești naționale.

Absolut. M-a șocat puternic faptul că în educația mea, cu excepția mențiunilor din istoria diplomatică a secolului XX, nu am auzit niciodată de Masaryk în acest context până la 40 de ani. Și totuși a fost atât de evident un moment european similar. Cineva care este complet devotat față de ceea ce el consideră a fi adevăratele interese ale viitoarei sale țări se află în totală contradicție cu cei pentru care crearea narațiunii naționale are prioritate absolută. Și, bineînțeles, este exact ceea ce îi leagă pe Masaryk și Zola. Și este ceea ce le oferă liberalilor vest- și est-europeni punctul lor comun de plecare în secolul XX – o referință comună pe care aveau să o redescopere abia în anii 1970.

Dacă cineva citește cu adevărat celebrul articol „J'accuse" al lui Zola, va vedea că este prost structurat, prea lung și conține o mulțime de referințe pe care nu este posibil să le înțelegi; nu există nimic convingător în text, în afară de marele titlu. Și mă întreb dacă nu cumva acest lucru are legătură cu problemele pe care le vom avea în următorul secol sau mai mult – și

anume faptul că adevărul este urât și complicat, în timp ce adevărul superior pare a fi pur și frumos.

În acești ani, oamenii care sunt influențați să se implice în dezbateri publice despre abstracțiuni privind binele și răul, adevăr și falsitate, sunt încă jurnaliști, dramaturgi, profesori populari cu public și așa mai departe. În deceniile următoare vor fi filosofii, mai târziu vor veni sociologii și așa mai departe. În cadrul fiecărui mediu profesional va exista un stil de raționament care va exclude sau va încuraja anumite forme de adevăr și falsitate.

În primele decenii ale secolului, majoritatea intelectualilor erau tipuri literare de un fel sau altul. Obiceiurile lor retorice au păstrat multe urme ale discursului din secolul al XIX-lea, care pentru o ureche din secolul XXI pot suna redundant și exagerat. Astfel de bărbați și femei se vedeau pe ei înșiși ocupând o funcție publică la jumătatea distanței dintre prezicător și jurnalist de investigație. 20 de ani mai târziu, totul s-a schimbat. Intelectualii pe care Julien Benda îi atacă în anii 1920, în cartea sa Trahison des Clercs, pentru abstracție și raționamente excesiv de teoretice, nu vedeau nici o trădare în poziția lor – pentru ei, abstracția era adevărul.

În timp ce pentru un jurnalist ca Zola aceasta ar fi părut un simplu nonsens. Adevărul era reprezentat de fapte. Masaryk, în ciuda formării sale filosofice, vedea lucrurile în același mod. În 1898, puțini ar fi susținut că autenticitatea și rațiunea abstractă ar fi putut vreodată să învingă angajamentul direct cu adevărul și falsitatea. Angajamentul intelectual consta în a dezvălui că ceva este fals. O generație mai târziu, angajamentul intelectual consta în proclamarea unor adevăruri abstracte.

Acesta este un subiect pe care l-am discutat anterior: imanența valorilor morale în istorie – localizate în viitor și dictând prezentul, conform leninismului sau stalinismului; sau localizate în voința unui conducător, conform fascismului sau național-socialismului.

Reacția multor intelectuali la acest tip de politică a fost aceea de a respinge etica ca atare sau, pentru existențialiști, de a o considera ca fiind ceva ce trebuie afirmat într-un gol necesar.

Și apoi există acest moment, la sfârșitul anilor 1940, în care Camus spune foarte serios: dar dacă ne-am înșelat pur și simplu cu toții? Dacă Nietzsche și Hegel ne-au indus în eroare și dacă există cu adevărat valori morale? Dacă ar fi trebuit să vorbim despre ele de la bun început?

Trebuie să ți-i imaginezi pe Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir și Jean-Paul Sartre – toți cei care au fost prezenți când Camus a spus asta – făcând ochii mari în fața inocenței sale filosofice. Arthur Koestler a fost, de asemenea, prezent, deși nu putem fi atât de siguri cum a reacționat.

Dar să spunem că Camus are dreptate. Atunci care sunt aceste valori morale? Adică, dacă menirea unui intelectual este să facă mai mult decât să caute adevărul în comparație cu falsitatea și ca fiind distinct de adevărul superior, ce altceva ar trebui să facă? Dacă intelectualii nu mai reprezintă un adevăr mai mare sau ar trebui să evite tipul de poziție care sugerează că o fac, atunci unde anume se află ei? Care este vederea de nicăieri, ca să folosesc expresia lui Thomas Nagel?

Cred că, într-o formă sau alta, aceasta este provocarea cu care se confruntă orice intelectual serios din zilele noastre: cum să fii un universalist consecvent. Nu este doar o simplă chestiune de a spune: eu cred în drepturi, libertăți sau în cutare normă. Pentru că, dacă crezi în libertatea oamenilor de a alege, dar crezi, de asemenea, că știi mai bine decât alții ce este bun pentru ei, atunci te confrunți cu o potențială contradicție. Cum poate cineva, ca universalist consecvent, să impună o cultură sau niște de preferințe altora – dar cum poate refuza să facă acest lucru dacă își ia în serios propriile valori? Și chiar dacă admitem că această problemă ar putea fi rezolvată, cum putem fi siguri că am evitat alte contradicții într-o lume politică în mod necesar complexă? Universaliști etici precum Václav Havel, André Glucksmann sau Michael Ignatieff, toți cei care au fost în favoarea Războiului din Irak din 2003 pe baza unor principii generale, s-au trezit

confruntați cu consecințe practice contradictorii pentru care nu fuseseră pregătiți de absolutul lor abstract și ordonat.

Ideea războiului preventiv nu trece primul test kantian, care constă în a acționa ca și cum ceea ce faci ar crea o regulă. Mă întreb dacă există vreo cale de a ajunge la universal, cel puțin pentru intelectualii seculari, care să nu pornească de la o altă premisă kantiană: aceea că eticul rezidă în ființa umană individuală. Un lucru pe care Războiul din Irak l-a avut în comun cu o serie de alte aventuri este că a fost descris într-un fel stilizat, abstract, folosind concepte generale, cum ar fi eliberarea. Ceea ce ne-a permis să trecem cu vederea lucruri pe care ar fi trebuit să le știm cu adevărat: că războiul este îngrozitor, că ucide oameni, că oameni vor ucide și vor fi uciși.

Atracția noțiunii că etica rezidă în individ este faptul că o reduce la un proces de luare a deciziilor ori la niște evaluări ale interesului, sau orice ar fi, care nu poate fi colectivizat și, prin urmare, impus.

Dar ea poate duce la o altă problemă, amplificarea categoriilor etice de la indivizi la colectivități. Credem că înțelegem destul de clar ce vrem să spunem când afirmăm că libertatea este o valoare umană universală, că drepturile la libertatea de exprimare, libertatea de mișcare, libertatea de a alege sunt inerente persoanelor individuale. Dar cred că, încă din secolul al XIX-lea, am trecut destul de ușor de la libertatea unui singur om la a vorbi despre libertăți colective, ca și cum acestea ar fi același tip de lucruri.

Dar, odată ce începi să vorbești despre eliberarea unui popor sau despre aducerea libertății ca abstracție, încep să se întâmple lucruri foarte diferite. Una dintre problemele gândirii politice occidentale de la Iluminism încoace a fost această mișcare înainte și înapoi între evaluările etice kantiene și categoriile politice abstracte.

Există în mod clar o problemă cu analogia dintre indivizi și colectivități, care apare cel mai grăitor în cazul națiunii. Ideea liberală a națiunii a fost în mare parte ideea liberală a individului – că națiunile existau, că aveau

un fel de destin, că aveau dreptul la libertate și de aceea autodeterminarea națională pare atât de neproblematică pentru liberalii care gândesc corect.

Dar nu ați putea spune că este o eroare de taxonomie?

Ai putea apăra noțiunea de națiune ca individ colectiv spunând că și individul este o entitate construită: luând naștere în timp, dobândind amintiri, prejudecăți și așa mai departe. La urma urmei, ceea ce contează la o națiune nu este adevărul sau falsitatea afirmațiilor sale despre trecut, ci mai degrabă dorința și alegerea colectivă de a crede aceste propoziții – și consecințele care decurg de aici.

Nu cred că ar trebui să acceptăm aceste rezultate: este mai bine să ne opunem miturilor naționale chiar și cu prețul deziluziei și al pierderii credinței. Cu toate acestea, istoriile naționale și miturile naționale sunt un produs secundar necesar și inevitabil al națiunilor. Așadar trebuie să fim atenți când facem distincția între ceea ce este evident – națiunile există – și ceea ce este construit: credințele pe care națiunile tind să le aibă despre ele însele.

Într-adevăr, națiunile ajung prea ușor la ideea că au drepturi în calitate de națiuni, prin analogie cu drepturile pe care indivizii le pretind pentru ei înșiși. Dar nu poate fi atât de simplu. Pentru ca o națiune să aibă drepturi sau obligații, aceleași pretenții și îndatoriri trebuie să fie valabile atât pentru indivizi, cât și pentru colectivități. Dacă o națiune are dreptul „de a fi liberă“, la fel trebuie să fie și toți cetățenii și supușii săi separați – altfel termenul „liber“ este folosit într-un sens foarte distinct și diferit.

Permiteți-mi să vă dau un exemplu de aplicare problematică a limbajului drepturilor și revendicărilor individuale când este aplicat la colectivități. Iată-mă aici, trăind în această țară: sunt cetățean american. Cred că această țară datorează ceva populației de culoare? O datorie generată de sclavie; de bărbații și femeile forțați să vină aici și să contribuie la prosperitatea țării împotriva voinței lor? Da, cred că da. Cred că acțiunea afirmativă a fost o strategie legitimă în acest scop? Da, cred că da. Și așa mai departe.

Dar mă simt vinovat pentru toate acestea, ca om alb? Nu, cu siguranță nu mă simt vinovat. În timpul comerțului cu sclavi și chiar până la abolire, strămoșii mei au trăit în sărăcie într-un sat evreiesc îndepărtat din estul Bielorusiei. Nu există nici un mod rezonabil în care aceștia să poată fi considerați responsabili pentru America în care mă aflu eu acum.

Așadar am o responsabilitate civică, ca cetățean, dar nu simt nici o responsabilitate morală pentru circumstanțele pe care încerc să le ameliorez. Nu fac parte dintr-o agenție colectivă numită „Crima Americii albe împotriva negrilor“. Acestea pot părea distincții subtile, dar în etica și în politica publică ele se vor dovedi probabil cruciale, și nu numai aici, în SUA.

Cred că națiunile au drepturi pozitive, dar nu și drepturi negative. Adică națiunea nu are dreptul la libertate, care este un drept negativ, pentru că nu este coerent. Doar un individ poate avea drepturi negative, care sunt, în esență, drepturi de a fi lăsat în pace: de a fi liber, de a nu fi ucis.

Dar, în măsura în care o națiune există, aceasta are dreptul pozitiv la bunăstare, ceea ce înseamnă că oamenii ar trebui să încerce să facă națiunea mai bună. Iar ei încearcă să o facă să existe în virtutea unor lucruri precum construirea de drumuri și căi ferate și școli și așa mai departe. Și orice individ care pretinde că aparține unei națiuni are îndatoriri față de acea națiune, care sunt contrare și reprezintă îndeplinirea drepturilor pozitive ale națiunii respective.

Așadar despre ce ar trebui să vorbească intelectualii când se angajează în construirea națiunii sau acționează ca avocați ai politicilor sociale? Este națiunea unitatea adecvată de judecată și de acțiune astăzi?

Acest lucru este interesant.

Intelectualii cei mai feriți de riscul de a fi cooptați pentru scopuri partizane sunt cei care încep cu legături slabe sau inexistente cu națiunea în care se

întâmplă să se afle. Mă gândesc la Edward Saïd, care trăia la New York, dar care acționa intelectual asupra Orientului Mijlociu. Mă gândesc la Breyten Breytenbach, angajat în afacerile publice africane, dar care vorbește și scrie foarte des pentru un public neafrican.

Întrebarea de bază pentru orice intelectual trebuie să fie aceasta: nu ce cred eu ca intelectual american, intelectual evreu sau orice alt participant etichetat într-o dezbatere închisă. Întrebarea este: ce cred eu despre problema A sau decizia B sau dilema C? Se poate întâmpla să mă aflu la New York sau oriunde altundeva, dar acest lucru nu ar trebui să influențeze modul în care răspund la astfel de preocupări.

Nu am înțeles niciodată de ce este considerat atât de dezonorabil faptul că cineva fie să își critică propria țară în mod agresiv, fie intervine în treburile unei alte țări. În ambele cazuri, cu siguranță, tot ceea ce se cere este ca acea persoană să știe despre ce vorbește și să aibă ceva de contribuit. Dar nu mi se pare evident de ce ar fi greșit ca, să zicem, un intelectual francez sau englez să scrie un articol critic despre politica internă rusă într-un ziar rusesc.

Da, Tony, dar o astfel de separare de națiune nu te-ar determina și pe tine să nu-ți mai pese?

Dacă nu ești interesat de ceea ce se întâmplă în jurul tău, probabil că este din cauza unui alt neajuns, nu a eșecului tău de a te identifica cu țara. Adică eu nu mă identific în mod profund cu America, cu Statele Unite, dar sunt profund interesat de ceea ce se întâmplă aici și îmi pasă foarte mult.

Cum funcționează asta, Tony? Pentru că și eu mă identific profund cu America. Iar motivul pentru care sunt critic față de anumite lucruri este – cred că este faptul că, iubind ceva, vreau ca acel ceva să fie cel mai bun.

Ceea ce mă frapează este cât de ușor este pentru noi doi să fim de acord sau, în orice caz, să ne înțelegem, într-o serie de probleme, inclusiv în multe

lucruri care au legătură cu ceea ce este în neregulă cu America, în ciuda faptului că tu începi prin a te simți ca un american a cărui țară are nevoie să-și redescopere sinele mai bun, dacă pot să te parafrazez, iar eu încep – nu știu de unde. Dar nu acolo.

Ei bine, hai să încercăm să fim programatici. Cum ajungi la perspectiva de nicăieri, presupunând că ai dreptate în această privință și că există un astfel de loc.

John Rawls are această idee în O teorie a dreptății conform căreia modul de a gândi despre moralitate este să îți imaginezi că te afli în spatele unui văl de ignoranță și că nu știi nimic despre tine însuți, nici măcar despre propriile talente și propriile angajamente. Și apoi să pornești de acolo și să încerci să decizi ce anume ai cere într-un fel de joc colectiv. Așa începe cea mai respectată revizuire a liberalismului din secolul XX.

Problema cu căutarea lui Rawls a unui punct arhimedic liberal este că, pentru a-și atinge obiectivele, este constrâns să se îndoiască de unele dintre întrebările la care își propune să răspundă. Genul de persoană care nu cunoaște anumite aspecte cruciale ale intereselor și capacităților sale – și care trebuie să fie ignorantă în acest fel pentru a servi scopurilor lui Rawls – mi s-ar părea prost plasată pentru a ști suficient despre sine ca să facă alegeri consecvente din punct de vedere moral și coerente din punct de vedere intelectual. S-ar aștepta ca el să înțeleagă diferența dintre bine și rău și să știe ce fel de lume ar dori cineva ca el. Dar, în acest caz, cu siguranță, el vine la această provocare cu o moștenire culturală: un mod de a gândi despre sine și despre ceilalți și de a estima corectitudinea propriilor acțiuni și obiective. Acestea nu sunt perspective lipsite de valori, așa că problema sursei acestor valori rămâne nerezolvată.

În paradigma lui Rawls, o astfel de persoană este probabil să fie o persoană din nord-vestul Europei sau din America de Nord, cu un anumit mod de a pune și de a răspunde la întrebări de acest fel, chiar dacă este lipsită de o cunoaștere de sine de tip mai circumstanțial. Liberalismul care, în mod previzibil, rezultă dintr-un astfel de experiment mental a fost întotdeauna

vulnerabil la acuzația că nu are priză la provocările din lumea reală: nu derivă din circumstanțele prezente și nici nu răspunde experienței trecute.

Poate că acest lucru nu ar conta dacă abordarea rawlsiană de fundamentare a gândirii liberale s-ar adresa în primul rând persoanelor cu predispoziție liberală. Dar acest lucru ar fi lipsit de sens. Testul unei astfel de teoreme este cât de eficientă este în a convinge persoanele care nu au deja o astfel de predispoziție. Și chiar și atunci rămâne întrebarea cum anume ar trebui să acționeze astfel de liberali când au de-a face cu persoane și societăți care nu corespund preferințelor lor. În această privință Rawls nu este deloc tăcut, dar este forțat să introducă considerații externe care nu pot fi derivate din modelul în sine.

Ca să spun adevărul, îi prefer pe eticienii sceptici din generația lui Rawls și ceva mai târziu: cei pentru care însuși proiectul de identificare și de fundamentare a unei etici universale a ajuns să pară în cel mai bun caz fără speranță și, în orice caz, în cele din urmă, inutil. Mai bine să spunem că există norme de comportament uman care au apărut ca fiind atât atractive, cât și universalizabile; și care sunt, în circumstanțe rezonabile, aplicabile. Acest lucru nu este similar cu neorelativismul pragmaticilor din ultima generație: etica pe care o putem aplica este reală și este mai bună, precum și mai acceptabilă decât etica pe care nu am dori să o aplicăm. Dar ele sunt atractive în parte pentru că oamenii le consideră acceptabile; și, în orice caz, ele sunt probabil cele mai bune la care putem spera dacă ne ocupăm de practicarea eticii mai degrabă decât de teoretizarea moralei.

Sună ca și cum ați sugera că un intelectual eficient ar trebui să se simtă cel puțin suficient familiarizat cu narațiunile naționale pentru a se juca cu ele. Dezbaterile importante au loc, de fapt, la nivel național.

Eu văd acest lucru ca pe un paradox necesar. Nici un intelectual de interes durabil nu se poate limita la subiecte provinciale. Pe de altă parte, lumea este, de fapt, o aglomerare de spații locale, iar oricine care pretinde să plutească în afara acestor spații va avea prea puțin de spus despre realitățile cotidiene ale majorității oamenilor. Un intelectual francez care nu ar avea nimic de spus despre Franța ar înceta mai devreme sau mai târziu să mai fie

auzit în Franța – și chiar și în America, atractivitatea sa ar expira în cele din urmă.

Dar, după ce și-a stabilit o dată credibilitatea într-un context determinat, un intelectual trebuie să demonstreze că modul în care contribuie la conversația locală este, în principiu, de interes pentru oameni dincolo de acea conversație însăși. În caz contrar, fiecare politician și editorialist ar putea pretinde în mod credibil statutul de intelectual.

Ce înseamnă acest lucru în practică? Nu aș ezita să mă implic în conversațiile americane dacă m-aș simți competent să fac acest lucru. Motivul pentru care mă implic în chestiunile din Orientul Mijlociu nu este pentru că eu cred că pot influența ceea ce se întâmplă la Ierusalim; alții sunt mult mai bine plasați pentru asta. Consider că este responsabilitatea mea să încerc să influențez ceea ce se întâmplă aici, în SUA, întrucât problema va fi rezolvată la Washington, și nu la Ierusalim. Eșecul nostru american de a aborda acest subiect este cel care mă îngrijorează. Și conversația noastră este cea care necesită atenție.

Dar există și alte conversații americane la care nu aș simți că am ceva util de contribuit. Nu m-aș simți calificat să mă implic în dezbateri intracreștine despre responsabilitățile credincioșilor într-un stat secular. Bineînțeles că am păreri în această privință – dar recunosc că mă aflu mult în afară și că aș fi de neascultat pentru participanți.

De asemenea, dacă tu – Tim – ai ateriza astăzi în Anglia, te-ai putea simți dispus și calificat să iei parte la o conversație despre atitudinea britanică față de Europa sau despre politica externă britanică în Orientul Mijlociu. Dar cel mai probabil ai fi în derivă și te-ai pierde în discuții energice, dar ezoterice, privind relațiile dintre Anglia și Scoția. Există anumite tipuri de conversații în care un străin se simte ca acasă și își poate lăsa amprenta, iar în altele în care face mai bine să tacă.

Așadar ce este un intelectual cosmopolit? Cineva care trăiește și scrie la Paris, dar care nu este legat doar de preocupările pariziene – este în același timp francez și mai mult decât francez. Același lucru este valabil și pentru intelectualii din New York – care pot fi izbitor de provinciali, în ciuda cosmopolitismului implicit al orașului lor. Mi se pare că mulți dintre

oamenii pe care îi citesc, în special în paginile unor reviste precum Dissent, sunt profund circumscriși de rădăcinile lor provinciale.

Cum treci de la a fi intelectualul francez la a fi altceva, ceva mai mare, indiferent ce ar fi asta? Pentru că, așa cum spui, ceea ce tinde să se întâmple adesea este că lucrurile care rezonează la un anumit nivel sunt sinistru de provinciale când sunt privite de la distanță. Și totuși, în același timp, cu siguranță, în secolul XXI, intelectualii vor trebui să funcționeze dincolo de un cadru național.

Dar mi se pare că există o problemă aici. Și este o problemă pe care secolul XX a dezvăluit-o: problema gândirii prin interpuși, sau a gândirii – așa cum spui uneori – în blocuri. Dacă începi să gândești în termeni de clasă muncitoare internațională, să zicem, s-ar putea să ai probleme. Sau dacă începi să gândești în termeni de eliberare a săracilor lumii sau a celor colonizați, s-ar putea să ai probleme. Astfel de încercări de a gândi dincolo de categoriile meschine pot fi lăudabile, dar puține dintre ele au dat roade durabile.

Cu cât este mai mare cadrul de referință, cu atât mai fragilă este înțelegerea detaliilor și a cunoștințelor locale – motiv pentru care cei mai buni oameni pe care să-i întrebi despre ceea ce se întâmplă cu adevărat nu sunt, de obicei, intelectualii, ci jurnaliștii. Nu poți fi o persoană cu o „perspectivă globală“ și să speri în același timp să obții cunoștințe regulate, de la fața locului. Dar este dificil să-ți păstrezi respectul pentru genul de intelectuali cărora le lipsesc astfel de cunoștințe: mai devreme sau mai târziu, ei se învârt în jurul roților clare ale propriului subiect – fie și numai în căutarea unei perspective care îl transcende. Pe scurt, oamenii care vorbesc despre orice riscă să își piardă capacitatea de a vorbi despre orice.

Intelectualul are, la urma urmei, o supapă de intrare și una de ieșire. Supapa de intrare este cititul, văzul, cunoașterea, învățarea. Dar supapa de ieșire este audiența sa, în absența căreia el nu face decât să sufle aer. Problema este că nu există un public „global“. Contribui cu un eseu la The New York Review, iar acesta poate fi citit în întreaga lume; dar adevăratul public este comunitatea de cititori care sunt implicați activ în dezbaterea la care

contribui. Doar în acea dezbatere scriitorul are un impact și o semnificație de durată.

Prin urmare, în ciuda etichetelor contrare, nu există un „intelectual global“: Slavoj Žižek nu există de fapt. Din același motiv, am fost întotdeauna sceptic față de „teoria sistemelor-lume“ și altele asemenea. Un sociolog ca Immanuel Wallerstein poate, din când în când, să dea peste o intuiție subtilă. Dar termenii în care își formulează uriașele propoziții generale garantează practic că, de cele mai multe ori, vor recicla banalități.

Desigur, vor exista întotdeauna oameni dispuși să gândească în astfel de termeni, la fel cum vor exista întotdeauna cei care fac o muncă empirică atentă. Un intelectual, prin definiție, este cineva înclinat temperamental să se ridice periodic la nivelul propunerilor generale. Nu putem fi cu toții specialiști, iar specialiștii singuri nu ar fi niciodată suficienți pentru a da sens unei lumi complicate. Dar ceea ce contează este terenul de mijloc – spațiul dintre detaliul local și teorema globală – și acesta tinde chiar și astăzi să fie determinat la nivel național. Oricine este preocupat în mod serios de schimbarea lumii este obligat, în mod paradoxal, să opereze în acest registru de mijloc.

Intelectualii care vor să conteze, chiar dacă vorbesc în principal la nivel național, vor trebui să abordeze probleme care nu erau internaționale în momentul Afacerii Dreyfus. De exemplu, schimbările climatice și distribuția inegală a resurselor energetice sunt în mod inerent probleme internaționale cu care comunitățile naționale și indivizii trebuie totuși să se confrunte.

Dar au existat câțiva oameni, mai ales la sfârșitul secolului al XIX-lea, care au început să vorbească despre chestiuni comparabile: odată cu apariția mitralierei, legile războiului aveau nevoie de atenție. Transporturile aveau nevoie de o reglementare mai atentă, având în vedere creșterea vitezei comunicațiilor. Nu puteai să faci comerț cu o altă țară dacă aceasta avea un set complet diferit de criterii pentru orice, de la măsură la calitate și valoare – și astfel a trebuit să ai acorduri. Acest lucru a început sau a accelerat procesul de gândire la nivel global, sau internațional, cum se spunea atunci, când se abordau interesele naționale.

Nu ne gândim la faptul că astăzi ecartamentul căilor ferate este aproape același peste tot – există excepții din motive istorice. Dar, dacă nu ar fi așa, costul unui articol de marfă trimis din, să zicem, Canada în Mexic ar fi de două sau de trei ori mai mare din cauza efortului implicat în schimbarea ecartamentului, a timpului necesar și așa mai departe. Așadar există multe moduri în care am acceptat pur și simplu, de atunci și până în prezent, că nu ne putem gândi la interesele naționale fără a gândi la nivel internațional. Și nu putem vorbi despre obiective de politică națională fără a gândi dincolo de frontiere. Dar conversația încă are loc în interiorul frontierelor chiar și acum.

Gândește-te la Europa de astăzi. Kant a vorbit despre piața unică și despre noțiunea de liberă circulație a bunurilor, libera circulație a banilor și libera circulație a oamenilor. Dar ceea ce s-a dovedit a fi cazul, ceea ce era perfect previzibil, desigur, este că bunurile circulă liber, banii circulă cu viteza luminii, practic – dar nu și ființele umane, sau cel puțin majoritatea dintre ele. O elită învățată este liberă să facă acest lucru, dar majoritatea oamenilor nu pot. Cei mai mulți oameni se vor gândi foarte mult timp înainte de a renunța la lumea lor din, să zicem, nordul Franței, pentru a se muta în Luxemburg doar pentru că acolo există un loc de muncă mai bun. Chiar dacă astăzi este aceeași monedă, și este aproape cu trenul rapid, și majoritatea legilor care contează pentru tine sunt similare. Oamenii, chiar și în Europa, trăiesc în cadre naționale.

Care ai spune că sunt încercările interesante sau mai puțin interesante, reușite sau mai puțin reușite, de a trece de la o conversație națională la un alt fel de conversație? Pentru că se pare că ne aflăm într-un fel de moment fatidic în care, da, ceea ce contează este dacă poți schimba părerile oamenilor într-o conversație națională desfășurată în cadrul anumitor convenții naționale – dar este puțin probabil să fii eficient dacă nu te bazezi pe o altă sursă de cunoștințe sau pe o altă perspectivă.

Ca să fiu eu însumi puțin provincial, cea mai importantă schimbare recentă a fost crearea unei identități europene în rândul factorilor de decizie politică și al elitei educate dintr-un număr mare de țări care, până nu demult, considerau că funcționează în principal sau numai în cadrul conversațiilor

naționale. Europa este o creație intelectuală, chiar dacă majoritatea intelectualilor nu au avut nimic de-a face cu ea.

Testul meu pentru existența unei identități naționale europene este existența unei echipe europene de fotbal sau a unei singure reprezentări europene la jocurile olimpice. Lucruri pe care nu mă aștept să le văd în timpul vieții mele.

Dar observați că acest concept a fost privatizat foarte eficient. În ultimii ani, clubul de fotbal Arsenal, care activează în Londra, a continuat să câștige competiții britanice și europene, jucând un fotbal absolut fabulos – era o echipă europeană completă. La un moment dat nu au avut nici un jucător englez pe teren. Și recruta, cu excepția inevitabililor brazilieni, cele mai bune talente europene de la un capăt la altul. Puteai să operezi așa ceva la un anumit nivel național, dar nu puteai să o faci la nivel supranațional.

Poți să iei brazilieni, italieni și ucraineni și să faci o echipă de fotbal de club engleză. Dar nu poți lua o grămadă de englezi și să creezi o reprezentativă europeană.

Există un fel de confuzie interesantă în mintea națională engleză. Echipele sunt cumpărate și vândute într-un mod mult mai prost decât chiar și echipele de baseball americane tipice – și, în același timp, există un atavism romanțat pentru zilele în care în echipă aveai 11 băieți pe nume Smith.

Cluburile de fotbal englezești sunt în acest moment așa cum erau castelele izolate acum 150 de ani. Dacă ai făcut mulți bani în Rusia, îți cumperi unul, pentru că te face să te simți mai bine în pielea ta.

Dar iată care este diferența dintre America și Europa. La nivelul echipelor de oraș suntem la fel. Poți pocni din degete și să creezi o echipă de baseball, iar americanii vor fi foarte entuziasmați de ea, chiar dacă jucătorii sunt din Republica Dominicană, Ecuador și Venezuela. Dar în America chiar poți avea o reprezentare americană în orice competiție

internațională și nimeni nu ar spune că Texas sau Idaho ar trebui să își trimită propriile echipe la jocurile olimpice.

Dintre toate țările care se consideră încă națiuni, America este cea mai inventată dintre toate. Adică a fost literalmente creată intenționat de o grămadă de intelectuali, care au descris-o, au definit-o, au adjudecat-o. Dar caracterul inventat al Americii, în mod paradoxal, o face mult mai reală pentru oamenii care se identifică cu ea. În timp ce facticitatea pură a unui loc precum Franța sau Spania face posibil ca mulți spanioli sau francezi să se disocieze în mod activ și radical de orice identificare mai abstractă cu națiunea sau statul – fără a-și pierde simțul identității. Ei sunt pur și simplu francezi și spanioli. Nu au nevoie de steag. Nu au nevoie nici măcar de limba națională; sunt destul de fericiți să vorbească în engleză cu alte persoane dacă acest lucru este avantajos.

Este o experiență foarte ciudată pentru un englez, și cred că și mai mult pentru un european de pe continent, să vină în America și să descopere identificarea națională profundă chiar și a celor mai liberali și cosmopoliți cetățeni ai acesteia – ceea ce, în general, nu este cazul în Europa. Cândva, formele de identificare între stat și națiune făceau parte din viața civică necesară. Te ridicai în picioare, așa cum obișnuia mama mea, când regina apărea la televizor. Te ridicai în picioare când se cânta imnul național la cinema și așa mai departe. Așadar aceste lucruri se întâmplau cândva – dar nu pentru că erau adânc înrădăcinate în ceea ce însemna să fii de o anumită naționalitate, ci doar pentru că făceau parte din tradiție – cum ar fi tartanul în Scoția. Dacă vrei, erau o tradiție inventată, dar percepută ca fiind reală. Tradițiile americane sunt acum atât de adânc înrădăcinate încât este foarte greu să le distingi de ceea ce înseamnă să fii american – de aceea cetățeni americani perfect rezonabili se pot enerva sincer când cineva nu salută steagul sau nu cântă imnul. Astfel de sentimente sunt necunoscute în Europa contemporană.

Încă mă lupt să găsesc o modalitate de a trece peste această barieră a naționalului față de internațional. Din ceea ce ai spus la început despre năzuința pentru universalism, înțeleg că trebuie să vezi acest lucru ca fiind de dorit, dacă nu întotdeauna adecvat sau posibil. Și astfel am vrut să te

întreb dacă există, dacă nu valori, atunci cel puțin practici despre care europenii și americanii ar trebui să vorbească pentru export.

Acum, cea mai evidentă dintre acestea este democrația. Războiul din Irak – momentul pe care l-ai citat și la care am revenit de mai multe ori – este destul de interesant în această privință. Pentru că Războiul din Irak a fost purtat de un guvern american care nu era el însuși legitimat democratic – un aspect pe care nimeni nu îl menționează, dar care, din punctul de vedere al teoriei războiului, sau al teoriei kantiene a războiului – are o anumită importanță. La urma urmei, este ceea ce ne-am aștepta: că tocmai un astfel de guvern este cel mai probabil să pornească și să ducă războaie stupide. Între timp însă, aceeași țară, SUA, promova democrația în Ucraina, luând în serios sondajele la ieșirea de la urne din Kiev – ceea ce, desigur, nu a făcut în Miami, și așa au ajuns americanii unde suntem astăzi, practic.

Activitatea intelectuală este un pic ca seducția. Dacă te îndrepți direct spre obiectivul tău, aproape sigur nu vei reuși. Dacă vrei să fii cineva care contribuie la dezbaterile istorice mondiale, aproape sigur nu vei reuși dacă începi prin a contribui la dezbaterile istorice mondiale. Cel mai important lucru pe care trebuie să-l faci este să vorbești despre lucruri care au, cum am putea spune, rezonanță istorică mondială, dar la nivelul la care poți fi influent. În cazul în care contribuția ta la conversație este apoi preluată și devine parte a unei conversații mai ample sau a unor conversații care au loc și în alte părți, atunci așa să fie și cu atât mai bine.

Așadar nu cred că intelectualii se descurcă foarte bine vorbind despre nevoia ca lumea să fie democratică sau despre nevoia ca drepturile omului să fie mai bine respectate în întreaga lume. Nu că afirmația nu este la înălțimea celor dezirabile, dar contribuie foarte puțin fie la atingerea scopului său, fie la rigoarea conversației. În timp ce aceeași persoană, arătând cu adevărat ce anume este defectuos în ceea ce privește democrația și democrațiile, stabilește o bază mult mai bună pentru argumentul că a noastră este o democrație pe care alții ar trebui să fie încurajați să o imite. Simplul fapt de a spune că a noastră este o democrație sau de a spune că nu mă interesează a noastră, dar vreau să contribui la realizarea celei a voastre, încurajează răspunsul: ei bine, plecați și reparați-o pe a voastră și atunci

poate veți avea un public străin, și așa mai departe. Așadar, pentru a fi internaționali, trebuie să fim mai întâi naționali.

De ce ar trebui să ne pese astăzi? Ne aflăm la sfârșitul unui ciclu foarte lung de progres. Un ciclu care a început la sfârșitul secolului al XVIII-lea și care, în pofida a tot ceea ce s-a întâmplat de atunci, a continuat, în esență, până în anii 1990: lărgirea constantă a cercului de țări ai căror conducători au fost constrânși să accepte ceva asemănător statului de drept. Cred că, începând cu anii 1960, a fost suprapusă de două răspândiri diferite, dar legate între ele: a libertății economice și a libertății individuale. Aceste două din urmă evoluții, care par a fi legate de prima, sunt, de fapt, potențial periculoase pentru aceasta.

Văd secolul actual ca pe unul al unei insecurități crescânde, provocată în parte de libertatea economică excesivă, folosind acest cuvânt într-un sens foarte specific, și al unei insecurități crescânde provocate, de asemenea, de schimbările climatice și de statele imprevizibile. Este probabil să ne trezim, ca intelectuali sau filosofi politici, în fața unei situații în care sarcina noastră principală nu este de a imagina lumi mai bune, ci mai degrabă de a ne gândi cum să le prevenim pe cele mai rele. Iar aceasta este o situație ușor diferită, în care genul de intelectual care creionează imagini mari ale unor situații idealizate și perfectibile s-ar putea să nu fie persoana care merită cel mai mult să fie ascultată.

Ne putem trezi întrebându-ne cum putem apăra drepturile legale, constituționale sau ale omului, normele, libertățile și instituțiile și așa mai departe. Nu ne vom întreba dacă Războiul din Irak a fost o modalitate bună sau nu de a aduce democrația, libertatea, piața etc., în Orientul Mijlociu, ci mai degrabă dacă a fost o acțiune prudentă, chiar dacă și-a atins obiectivele? Reamintim costurile de oportunitate: potențialul pierdut de a realiza alte lucruri cu resurse limitate.

Toate acestea sunt dificile pentru intelectuali, majoritatea dintre ei imaginându-se pe ei înșiși apărând și propunând mari abstracțiuni. Dar cred că modul de a apăra și de a avansa abstracțiunile mari în generațiile următoare va fi să apărăm și să protejăm instituțiile, legile, regulile și practicile care întruchipează cea mai bună încercare a noastră de a realiza

aceste abstracțiuni mari. Iar intelectualii cărora le pasă de acestea vor fi cei care vor conta cel mai mult.

Când am menționat democrația mai devreme, ceea ce aveam în minte nu era atât ideea că ar trebui să vorbim în mod abstract despre democrație sau că ar trebui să o răspândim, ci mai degrabă că este tocmai un lucru foarte delicat care este alcătuit dintr-o mulțime de mecanisme și de practici mici și fragile. Unul dintre acestea este asigurarea faptului că voturile sunt numărate.

Îmi amintesc că am vorbit cu un prieten ucrainean despre alegerile prezidențiale americane din 2000. Iar rușii aveau de gând să trimită observatori electorali în California și Florida, pe motiv că acestea erau părți ale țării care fuseseră recent anexate și că acolo abuzurile erau mai probabile. Ceea ce mi s-a părut de râs. După cum s-a dovedit, poziția arogantă pe care am adoptat-o cu privire la practicile noastre locale și la apărarea lor necontenită de către toți cei care ar conta, de sus până jos, era complet greșită. Acele alegeri au fost, cred eu, un exemplu foarte bun al unei instituții atractive și chiar pline de farmec, democrația, care a fost golită din interior în timp ce noi ignoram detaliile.

Dacă te uiți la istoria națiunilor care au maximizat virtuțile pe care le asociem cu democrația, observi că ceea ce a venit prima dată au fost constituționalitatea, statul de drept și separarea puterilor. Democrația a venit aproape întotdeauna pe ultimul loc. Dacă prin democrație înțelegem dreptul tuturor adulților de a lua parte la alegerea guvernului care îi va conduce, aceasta a apărut foarte târziu – în timpul vieții mele, în unele țări pe care acum le considerăm mari democrații, precum Elveția, și cu siguranță în timpul vieții tatălui meu pentru alte țări europene, precum Franța. Așadar nu ar trebui să ne spunem că democrația este punctul de plecare.

Democrația are aceeași relație cu o societate liberală bine ordonată precum o piață excesiv de liberă cu un capitalism de succes, bine reglementat. Democrația de masă într-o epocă a mass-mediei înseamnă că, pe de o parte, poți dezvălui foarte repede că Bush a furat alegerile, dar, pe de altă parte,

unei mari părți a populației nu-i pasă. El ar fi fost mai puțin capabil să fure alegerile într-o societate liberală mai restrânsă, bazată pe sufragiu, de modă veche, din secolul al XIX-lea – celor relativ puțini oameni implicați efectiv le-ar fi păsat mult mai mult. Așadar plătim un preț pentru masificarea liberalismului nostru și ar trebui să înțelegem acest lucru. Acesta nu este un argument pentru a ne întoarce la votul restrâns sau la două clase de alegători, sau orice ar fi – știi, cei informați sau cei neinformați. Dar este un argument pentru a înțelege că democrația nu este soluția la problema societăților lipsite de libertate.

Dar nu ar fi democrația un candidat bun pentru un secol mai pesimist? Pentru că este, cred eu, cel mai bine apărată precum ceva care împiedică apariția unor regimuri mai rele și cel mai bine articulată ca politică de masă, ca o modalitate de a ne asigura că oamenii nu sunt păcăliți de fiecare dată în același mod.

Dictonul lui Churchill că democrația este cel mai rău regim posibil, cu excepția tuturor celorlalte, are un oarecare – dar limitat – adevăr. Democrația a fost cea mai bună apărare pe termen scurt împotriva alternativelor nedemocratice, dar nu este o apărare împotriva propriilor deficiențe genetice. Grecii știau că democrația nu are șanse să cadă în fața farmecelor totalitarismului, autoritarismului sau oligarhiei; este mult mai probabil să cadă în fața unei versiuni corupte a ei însăși.

Democrațiile se corodează destul de repede; ele se corodează din punct de vedere lingvistic, sau retoric, dacă vrei – acesta este punctul de vedere orwellian despre limbaj. Ele se corodează pentru că celor mai mulți oameni nu le pasă prea mult de ele. Observi că Uniunea Europeană, ale cărei prime alegeri parlamentare au avut loc în 1979 și au avut o prezență medie la vot de peste 62%, se așteaptă acum la o prezență la vot de mai puțin de 30%, chiar dacă Parlamentul European contează mai mult acum și are mai multă putere. Dificultatea de a susține interesul voluntar în activitatea de alegere a oamenilor care te vor conduce este bine atestată. Iar motivul pentru care avem nevoie de intelectuali, precum și de toți jurnaliștii buni pe care îi putem găsi este acela de a umple spațiul care crește între cele două părți ale democrației: cei guvernați și cei care guvernează.

Există, de asemenea, dictonul lui Goebbels, şi anume că în orice sistem politic, dacă te pretinzi victimă şi declanşezi un război, poţi atrage majoritatea oamenilor de partea ta. Ceea ce este mult mai adevărat decât am vrea noi să fie. Şi duce la concluzia, care cred că este destul de evidentă, că, dacă ceea ce vrei să faci este să aperi democraţia, trebuie să recunoşti că războaiele internaţionale sunt unul dintre marii factori de distorsiune. Aceasta a fost o problemă încă de la începuturi, şi încă de la Ludovic Bonaparte…

Nu este întâmplător faptul că Marx s-a concentrat asupra lui Ludovic Bonaparte ca un exemplu al posibilităților demagogice de a transforma alegerile libere în societăți nelibere. Marx a întors acest lucru în avantajul său, argumentând că aceasta era o consecință a existenței unui anumit tip de electorat, unul preindustrial. Dar, din păcate, am văzut că electoratele postindustriale sunt la fel de vulnerabile. Cu doar câțiva ani în urmă, oameni precum Michael Mandelbaum scriau cărți despre cum democrațiile nu au făcut niciodată război și despre cum o lume plină de democrații ar fi o lume sigură!

Războiul din Irak ilustrează exact contrariul: că o democrație, și în special o democrație armată, este foarte ușor de dus la război – atât timp cât i se spun povești de genul celor care sunt compatibile cu imaginea sa de sine. Nu i se poate spune: vom face un război de cucerire. Acest lucru contravine capacității sale de a se asigura că ceea ce face este corect. Dar spuneți-i că se duce să facă pentru alții ceea ce a avut cândva norocul să facă pentru ea însăși, că se protejează împotriva unor societăți autoritare care sunt pe cale să distrugă acele valori care o fac democratică: atunci este ușor de mobilizat pentru obiective nedemocratice, inclusiv pentru un război agresiv ilegal. Dacă o democrație poate face acest lucru, atunci nu mai sunt prea multe lucruri care să o deosebească – înapoi la Goebbels – de o dictatură: cu excepția narațiunii sale justificatoare despre libertate. Aceasta din urmă își păstrează valoarea, dar nu este o apărare prea bună. Aproape că îndeplinește criteriul lui Churchill, dar nu mai mult de atât.

Eu sunt mai optimist decât atât. Nu cred că guvernul care a condus Statele Unite în acel război a fost unul ales în mod democratic. Iar acest lucru are toate consecințele la care te-ai aștepta. Și anume, odată ce ai ajuns la putere în mod nedemocratic, te gândești la modalități prin care ai putea să o faci din nou. Iar războiul a fost, de fapt, modalitatea de a fi ales a doua oară. Bush nu ar fi avut șanse pentru realegere fără război. A fost cu adevărat singura problemă discutată de republicani în 2004.

Mai întâi trișezi, apoi lupți, apoi spui că războiul înseamnă că cealaltă parte este ilegitimă. Așadar cred că există o legătură între democrație și lupta împotriva războiului și cred că, la fel ca un prim test de turnesol pentru ceea ce se întâmplă în țara ta, te poți întreba: luptăm într-un război de agresiune ilegal? Și, dacă răspunsul este da, există o șansă destul de mare să existe o problemă cu instituțiile voastre democratice.

Democrația nu este nici o condiție necesară, nici suficientă pentru o societate bună și deschisă. Nu vreau să dau impresia că sunt excesiv de sceptic în privința democrației – că sunt unul care are o preferință pentru societățile aristocratice și liberale din secolul al XIX-lea. Dar vreau să subliniez un punct de vedere (Isaiah) berlinian. Trebuie pur și simplu să recunoaștem că unele societăți nedemocratice anterioare au fost în anumite privințe mai bune decât democrațiile ulterioare.

Sunt de acord, constituționalismul și ideea de stat de drept sunt anterioare, atât din punct de vedere istoric, cât și, cred eu, din punct de vedere etic, democrației. Dar într-o lume în care politica de masă a ieșit deja din lampă, trebuie să ai o modalitate de a o gestiona.

Accept acest lucru. Dar aș spune că ar fi frumos dacă am fi capabili să producem elite politice care să nu fie atât de îndatorate în totalitate duhului din lampă pentru a întruchipa valorile societății pe care democrațiile de masă le-au moștenit.

Tendința democrației de masă de a produce politicieni mediocri este ceea ce mă îngrijorează. Cei mai mulți politicieni din societățile libere ale lumii de astăzi sunt de calitate inferioară. Fie că începeți cu Marea Britanie și ajungeți în Israel, fie că începeți cu Franța și ajungeți oriunde în Europa de Est, fie că începeți în America și ajungeți chiar și în Australia. Politica nu este un loc în care oamenii cu autonomie a spiritului și cu o viziune amplă tind să meargă. Și cred că acest lucru este valabil chiar și în cazul cuiva precum actualul nostru președinte, Barack Obama, care se dovedește a fi cel mai priceput la ceea ce unii dintre noi se temeau că va fi calitatea sa proeminentă – dorința de a fi considerat rezonabil. Nu neapărat de a face compromisuri, ci dorința de a părea că face compromisuri. Ceea ce îi îngreunează abilitatea de a guverna.

Se poate găsi ceva mai inspirat atunci, Tony? Sau povara morală a intelectualilor este tocmai aceea de a fi cei care nu sunt inspirați?

Ei bine, știi, Casandra are reputația ei. Nu este atât de rău să cazi în luptă drept ultima persoană care are de spus un adevăr neplăcut.

Ne-o amintim pe Casandra, dar nimeni nu-și amintește care a fost adevărul ei neplăcut.

Corect. Adevărul neplăcut este, de obicei, în majoritatea locurilor, că ești mințit. Iar rolul intelectualului este de a scoate adevărul la iveală. Să scoată adevărul la iveală și apoi să explice de ce este pur și simplu adevărul. Rolul jurnalistului de investigație este de a scoate adevărul la iveală; rolul intelectualului este de a explica ce nu a mers bine când adevărul nu a fost scos la iveală. Cred că pericolul de a ne gândi la intelectuali ca la niște inspiratori este că le vom cere din nou narațiuni măreațe sau mari truisme morale. Și, cu cât mai mare este truismul și cu cât mai mare este narațiunea, cu atât mai mult vor părea genul de intelectuali însuflețitori pe care credem că ni-i dorim. Iar eu nu cred că ne dorim asta.

De ce nu a fost Războiul din Irak un fel de Afacere Dreyfus globală? Sau cel puțin una americană?

Afacerea Dreyfus a fost o chestiune foarte simplă: o problemă de adevăr și minciună. Acest lucru nu este chiar adevărat în cazul Războiului din Irak. Pentru a argumenta împotriva acestuia, trebuie să invoci o anumită cantitate din ceea ce am putea numi considerații contingente: prudența precedentelor, imprudența de a încălca legea dacă nu vrei ca alții să o încalce, improbabilitatea previzibilă ca oricare dintre rezultatele bune invocate să se întâmple cu adevărat. Toate acestea sunt argumente foarte bune, dar ele depășesc simpla etică sau doar problemele de fapt.

Singura problemă etică care cred că a fost absolut clară nu a apărut din considerente de tipul celor din Afacerea Dreyfus, ci din cele de la Nürnberg. Într-adevăr, este foarte, foarte imprudent din punctul de vedere al eticii practice a relațiilor internaționale ca democrațiile să pornească războiul în mod neprovocat – pe motive preventive –, când au la dispoziție strategii alternative. Pentru că acest lucru este coroziv, nu numai pentru calitatea exemplară a democrațiilor – fără de care nu pot da lecții dictaturilor –, ci și pentru ceea ce se presupune că ar trebui să fie democrațiile.

M-aș fi gândit că punctul crucial, în analogia cu Afacerea Dreyfus, ar fi că statul american a lansat diverse minciuni în perioada premergătoare războiului. De exemplu, minciuna că autoritățile irakiene au avut ceva de-a face cu atacurile de la 11 septembrie și minciuna că Irakul era pe punctul de a crea o armă nucleară. Acestea au fost minciuni care au fost folosite în mod conștient pentru a aduce un popor într-o stare de pregătire pentru război.

Când o democrație pornește un război, trebuie mai întâi să creeze o psihoză de război, iar crearea unei psihoze de război înseamnă riscul de a corupe valorile democrației. Trebuie să minți, să exagerezi, să denaturezi și așa mai departe.

În secolul XX, America a mers la război aproape fără nici un cost pentru ea însăși, în raport cu costurile pentru alții. În bătălia de la Stalingrad, Armata

Roșie a pierdut mai mulți soldați decât a pierdut America – soldați și civili la un loc – în toate războaiele americane din secolul XX. Este dificil pentru americani să înțeleagă ce înseamnă războiul și, prin urmare, este remarcabil de ușor pentru un lider politic american să inducă în eroare acest popor și să ducă o democrație la război.

Îmi amintesc, era în aprilie 2003, mă uitam pe diverse canale noaptea târziu și te-am găsit pe ecran. Și, foarte calm, spuneai lucruri care aveau sens din toate punctele de vedere, și anume că justificarea pe care am folosit-o pentru a intra în Irak ar fi putut fi folosită pentru a justifica orice fel de război. Și am avut sentimentul ciudat că apariția ta era excepțională, deoarece, atât prin temperament, cât și prin conținut, era diferită de ceea ce făcea toată lumea în acel moment. Apoi David Brooks a intervenit dezaprobator, susținând că exista ceva numit „realitate", la care factorii de decizie politică răspundeau și că nu căutau o coerență logică. Bineînțeles, în momentul respectiv, „realitatea" în cauză, presupusa amenințare din partea Irakului, era una complet construită, la a cărei construcție a contribuit Brooks. Acum, această descriere a judecății tale calme poate fi considerată un compliment…

Îl voi accepta ca atare.

… dar ceea ce vreau să îți pun este o întrebare despre cum au mers lucrurile atât de prost în acel moment. Pentru că, dacă a existat un moment în care intelectualii ar fi trebuit să scrie „J'accuse", în care ar fi trebuit să încerce din răsputeri să ajungă la grupuri mai mari de oameni, cristalizându-și gândurile dacă era necesar, alegându-și mijloacele de comunicare în funcție de necesități, acesta a fost în aprilie 2003, în timp ce Statele Unite se băgau singure în mizeria care definește până acum acest întreg secol și, de fapt, probabil că a privat America de ceea ce ar fi trebuit să fie secolul ei. Ai fost o vreme în mijlocul acestei situații – ar fi putut să se întâmple altfel?

Aș vrea să îmi amintesc câteva întâlniri.

Una a fost în perioada premergătoare războiului, când unii dintre noi ridicau problema dacă războiul preventiv era sau nu necesar și înțelept. Interlocutorul meu de la o emisiune de televiziune mă tot întreba: dar nu aveți încredere în Donald Rumsfeld? El are atât de multă experiență, doar nu vreți să-mi spuneți că dumneavoastră aveți o viziune mai bună asupra securității naționale decât Donald Rumsfeld? Îmi amintesc că m-am gândit că acest tip de raționament este teribil de periculos. Ceea ce avem aici este argumentul autorității imputate. Secretarul apărării trebuie să știe mai bine pentru că el este la conducere. Iar scopul implicării intelectuale critice este de a spune contrariul: dacă cineva este la conducere, acest lucru ne obligă pe noi ceilalți să îl chestionăm foarte serios, în loc să ne retragem și să spunem că „tata știe cel mai bine".

Această atmosferă, „ei trebuie să știe mai bine, pentru că ei sunt experții, ei sunt șefii, ei sunt cei mari, ei sunt oamenii duri, ei sunt realiștii, ei au informații din interior, ce știm noi, moraliștii delicați?", a fost deranjantă. Acestea sunt semnele autoritarismului.

Menționarea lui David Brooks amintește de un alt punct, într-o altă conversație cu el, la emisiunea lui Charlie Rose. Era vorba despre ceea ce ar putea face ONU pentru a rezolva criza din Irak, în loc să lase America să se descurce singură. Brooks susținea foarte calm că ONU este inutilă și că nu se poate conta pe ea pentru a face ceva energic. El a spus: uitați-vă cât de inutilă a fost în Balcani. În acel moment am intrat în detalii despre rezolvarea crizei din Kosovo și, în special, despre rolul agențiilor internaționale în această situație – în situații catastrofale, am argumentat, era încă posibil ca agențiile internaționale să facă lucruri bune, tocmai pentru că erau agenții internaționale. Și mă așteptam ca Brooks să răspundă cu: cum rămâne cu asta, cu asta și cu asta. În schimb, el a spus doar: ei bine, nu prea știu nimic despre asta. Și a schimbat subiectul.

Și îmi amintesc că m-am gândit: ați ieșit la televizor, ați făcut declarații ex cathedra împotriva întregii idei de acțiune internațională pentru a rezolva crize politice în locuri periculoase, susținând ideea ca America să facă ce vrea pentru că nimeni altcineva nu poate; și apoi, când sunteți presat să faceți acest lucru, spuneți: ei bine, de fapt nu știu despre ce vorbesc. Iată-l pe intelectualul public care acum ocupă nu doar spații importante la

televiziune, ci și pagini de opinie ale celor mai influente ziare din lumea anglofonă – și nu știe nimic.

Raymond Aron a criticat în mod faimos generația de intelectuali din siajul lui Sartre care nu știau nimic despre lucrurile despre care vorbeau; dar cel puțin ei știau, până la urmă, alte lucruri. Oameni ca Brooks nu știu, la propriu, nimic. Așa că am întâlnit în acele luni tulburi o combinație de consimțământ catastrofal față de autoritate și de ignoranță prostească pur și simplu, de modă veche, mascată drept comentariu. Acestea au fost circumstanțele care au permis ca o acțiune politică criminală să fie împinsă prin spațiul public cu foarte puțină opoziție.

Totuși un alt lucru de reținut este că oamenii care știau ceva s-au dat la fund. Mă gândesc la Michael Ignatieff, sau la David Remnick, sau la Leon Wieseltier, sau la Michael Walzer. În loc să pună întrebări, toți aceștia s-au comportat ca și cum singura funcție a intelectualului ar fi fost aceea de a oferi justificări pentru acțiunile celor care nu sunt intelectuali. Și îmi amintesc că am fost profund șocat și, de asemenea, că m-am simțit foarte singur. Nu că m-aș fi simțit confortabil cu izolaționiștii; susținusem intervenția din Balcani și încă mai cred că acela a fost lucrul bun de făcut.

Alți opozanți ai războiului au fost, ca să zic așa, neokissingerienii, care se opuneau să facă lucruri stupide pentru că nu era în interesul nostru. Aceasta se apropie un pic mai mult de o poziție legitimă, dar total insuficientă. Nu este suficient să spui că nu ar trebui să ne facem de râs în locuri precum Vietnam sau Irak, dacă motivul pe care îl invoci este doar că nu este în interesul nostru. Pornind de la această premisă, este la fel de probabil să spui că ar trebui să ne facem de râs în locuri precum Chile, pentru că este în interesul nostru. Așadar nu-mi amintesc să fi citit multe eseuri sau articole care să fi împărtășit punctul meu de vedere la acea vreme, cu siguranță nici unul scris de americani.

Mi se pare că primele două puncte ar putea fi legate între ele. Și anume apărarea de către jurnaliști a epistemologiei autoritare, să zicem, că aceia aflați la putere se presupune că ar avea dreptate, poate fi, de asemenea, o formă de autoapărare a jurnaliștilor înșiși și a metodelor lor de lucru.

Pentru că ce au mulți dintre acești jurnaliști în afară de propria autoritate? Și pe ce se bazează aceasta în afară de contactul cu puterea?

Cred că este un punct de vedere foarte bun. Cei mai mulți jurnaliști – și acest lucru are legătură cu natura puterii și a comunicării de astăzi – sunt în egală măsură îngroziți de pierderea accesului în culoarele puterii, precum și de perspectiva de a greși. Cu toate acestea, ideea că intelectualul ar trebui să se gândească la el însuși ca la o curea de transmisie este, desigur, periculoasă, pentru că exact asta erau în Uniunea Sovietică; metafora curei de transmisie este a lui Lenin. Dar acești indivizi erau speriați – cred că ai dreptate – de faptul că poziția lor ar putea fi subminată.

Brooks este un caz interesant, pentru că totul se face cu oglinzi – nu există competență. Competența aparentă constă în capacitatea de a vorbi cu dezinvoltură în fiecare săptămână despre orice eveniment public într-un mod în care cititorii s-au obișnuit să considere că este un fel de comentariu luminat. Thomas Friedman, un alt „expert“ contemporan proeminent, face comerț cu o noțiune ușor diferită de competență. Observați că aproape fiecare articol al lui Friedman include o referire la o persoană celebră cu care a vorbit. Astfel, el face explicită noțiunea că competența ta este o funcție a contactelor tale. Așa cum mi-a spus regele Abdullah; așa cum a șoptit fosta soție a subsecretarului de stat în Ministerul Informațiilor din Coreea de Sud la o cină la care am participat; și așa mai departe. Nu contează, de fapt, cine este. Este vorba despre noțiunea de acces la ceva special.

În cazul lui Friedman, accesul la informații este recalibrat foarte atent ca fiind punctul de mijloc acceptabil în orice problemă politică dată. Iar poziția lui Friedman cu privire la Războiul din Irak a fost demnă de dispreț. Nu numai că a fost de acord cu toți ceilalți, dar probabil că a interpretat puțin greșit frunzele de ceai și a alunecat prea repede pe panta antifranceză și antieuropeană. Friedman a fost cel care a publicat un articol în care spunea că Franța ar fi trebuit să fie dată afară din Consiliul de Securitate al ONU pentru că avusese tupeul să se opună Statelor Unite într-o problemă atât de importantă.

Jurnaliștii de investigație precum Mark Danner sau Seymour Hersh de la The New Yorker se înscriau într-o altă tradiție. Treaba lor este pur și simplu să afle ce murdărie se ascunde sub suprafața netedă a deciziilor și a declarațiilor politice. Și, astfel, nu este întâmplător faptul că toată munca reală de a arăta ce se întâmplă în primul deceniu al acestui secol a fost făcută nu de intelectuali, nu de jurnaliști de mare tiraj, cu siguranță nu de comentatori, ci de cei care dezgroapă mizerii: fie că era vorba despre armele de distrugere în masă, fie că era vorba de minciunile despre materialul nuclear fisionabil din Irak, fie că era vorba despre tortură.

Cazul extrem în cealaltă direcție trebuie să fie Judith Miller, a cărei realizare a fost să legitimeze afirmația că existau arme de distrugere în masă și a cărei sursă, Ahmad Chalabi, era cineva care nu numai că avea un interes personal evident în schimbarea regimului din Irak, dar care s-a dovedit a fi un agent al serviciilor secrete iraniene.

Ultima dată când am văzut-o pe Judy Miller a fost la un fel de cină-dezbatere în Hamptons, cred că la mijlocul lui 2002, la care au participat George Soros, jurnaliști proeminenți și alte câteva personalități publice. Am vorbit despre Irak, în ceea ce era atunci un stadiu incipient al pregătirii Războiului din Irak. Judy Miller m-a pus la punct în cel mai disprețuitor și categoric mod. Ea era experta, iar eu eram doar un profesor trăncănitor. Având în vedere că George Soros tocmai spusese cam aceleași lucruri ca și mine, a fost destul de surprinzător faptul că eu am fost ținta atacului. Dar nu-l ataci pe George Soros în Hamptons; nu se știe niciodată când ai nevoie de bani! Apoi lucrurile au devenit mai degrabă personale; am încercat să răspund și o serie de oameni s-au ridicat și au spus, în esență, „cum este posibil să nu fii de acord cu Judith Miller?“. Ea are autoritatea, are cunoștințele și are sursele din interior. Întreaga experiență a reprodus schimburile pe care le-am avut la emisiunea lui Charlie Rose – doar că mult mai lipsite de respect, deoarece nu existau microfoane.

Singura persoană care a venit la mine după cina din Hamptons și mi-a spus că am avut dreptate și că el se înșela periculos de mult a fost Jean-Marie Guéhenno, șeful operațiunilor de menținere a păcii ale ONU. El a afirmat: pot să vă spun că tot ceea ce ați spus este adevărat și că tot ceea ce a spus ea

este pur și simplu linia Washingtonului filtrată printr-o publicație servilă. Ceea ce a fost cu adevărat îngrijorător a fost faptul că aceasta a fost o cină la care s-au adunat oameni puternici: oameni de rang înalt din conducerea The New York Times, producători de rang înalt de la televiziunea publică și alții. Nici unul nu a avut curajul să mă susțină. În acele zile, Miller era de neatins. Și apoi, brusc, totul se destramă și nimeni nu mai vrea să vorbească cu ea.

Mi se pare că una dintre problemele de aici este că nu poți să scoți adevărul din autoritate când nu crezi realmente adevărul. M-am gândit că unul dintre motivele pentru care a fost dificil ca Irakul să fie un fel de Afacere Dreyfus globală a fost lipsa de preocupare a americanilor pentru adevăr ca atare.

Acesta este unul dintre costurile nefericite ale anilor 1960: pierderea credinței în adevăr ca o contrapondere suficientă la minciună. Nu este suficient să spui: nu spune adevărul; trebuie să spui: minte pentru că are legături cu o firmă producătoare de arme. Sau minte pentru că politica ei este legată de lobby-ul sionist, sau minte pentru că are un plan mai mare pe care nu dorește să-l dezvăluie. Ceea ce este în neregulă cu ea, pe scurt, nu este faptul că minte: toată lumea minte. Problema ei este că are o motivație greșită.

Astăzi este nevoie de un grad foarte mare de încredere de sine din punct de vedere etic pentru a spune, așa cum se obișnuia să se spună încă din epoca Watergate, că o astfel de persoană este un politician rău pentru că minte. Nu pentru că minte în calitate de purtător de cuvânt al lobby-ului pentru armament, al lobby-ului israelian, al lobby-ului pentru arme de foc sau orice altceva, ci doar pentru că minte. Și dacă astăzi faceți această pledoarie pentru onestitate, probabil că veți primi drept răspuns niște sprâncene ridicate a mirare. Toți mințim, toți mint, se spune. Întrebarea este: este el mincinosul tău sau mincinosul meu?

Contextul istoric al acestei îngrijorătoare pierderi de încredere morală mi se pare în mare măsură prăbușirea vechii stângi, cu toate defectele sale, și ascensiunea concomitentă a stângii culturale maleabile. Astfel, liberalii

americani se simt vag nesiguri cu privire la care este exact terenul pe care se află când spun că dezaprobă ceva. Ne este mai ușor să abordăm problema binelui și a răului dacă aceasta este localizată fără ambiguitate într-un alt timp (sau loc); ne simțim mai confortabil să spunem că nu ne place să facem vânători de vrăjitoare sau că nu ne place Gestapo. Dar nu ne este întotdeauna foarte clar cum ar trebui să ne declarăm opoziția față de, spre exemplu, circumciziile feminine în Africa de Est – de teamă să nu aducem ofense culturale. Și astfel ei devin ostatici celor (în mod normal, dar nu întotdeauna de dreapta) care, într-un mod mult mai grosolan, cred că știu exact ce este corect și ce este greșit, ce este fals și ce este real, și așa mai departe. Și care sunt dispuși să spună acest lucru într-un mod sigur de sine și încrezător. Problema nesiguranței etice a îngenuncheat două generații de liberali.

Este o întrebare care l-a bântuit pe Isaiah Berlin, dar a existat un răspuns clar la ea. Berlin era un realist moral – doar că nu era un reducționist moral. El credea că toate aceste preocupări morale erau reale; tragedia vieții morale este că nu sunt comensurabile sau reductibile la un singur bine moral de bază. Dar el credea că toate acestea existau și contau și sunt valori umane, oricât de incompatibile ar fi în cele din urmă.

Dar cred că există un alt punct berlinian aici care este relevant – nu are legătură cu pluralismul moral, ci cu cunoașterea. Berlin a scris un eseu despre judecata politică în care a încercat să cuprindă conceptul și apoi a încercat să definească exact ce este și ce nu este. În acei ani (anii 1950 și 1960), astfel de analize căzuseră în uitare. Pentru Berlin, judecata politică presupunea un simț al realității: capacitatea de a adulmeca adevărul într-o lume a confuziei intenționate.

Face parte dintr-o poveste mai amplă în care Berlin însuși a fost implicat activ, și anume problema gândirii politice. Credem că știm ce este teoria politică, gândirea politică sau filosofia politică; dar, de fapt, ele reprezintă un teritoriu intermediar foarte subtil, între etică sau filosofie, pe de o parte, și politică sau chiar politici publice, pe de altă parte.

Așadar, în mediul academic american, politica este pur și simplu ceea ce se întâmplă când oamenii se implică în afacerile publice. Și ceea ce faci este să le studiezi, dar nu te implici în ele. Dacă trebuie să te angajezi în ea, îi aplici termenul peiorativ și răutăcios de raționament politic „normativ“, ceea ce sugerează că îți inserezi pe furiș propriile opinii în obiectul de studiu. Activitatea pe care tocmai ai descris-o ca fiind „judecată“ este de fapt destul de subtilă: necesită stabilirea unui anumit set de reguli referitoare la aplicațiile posibile ale conceptelor pe care le folosim pentru a da sens afacerilor publice.

Astfel, este ușor de demonstrat că politicienii sunt inconsecvenți și că nu ating idealuri înalte. Dar acest lucru nu abordează problema a ceea ce ar trebui să facă oamenii din punct de vedere politic pentru a se conforma unui anumit set de norme dezirabile, fie că este vorba despre consecvență morală, despre veridicitate, despre etică practică sau despre orice altceva. Acesta este terenul gândirii politice. Și, așa cum a spus John Dunn, nu este ușor.

Orice angajament cu o decizie politică trebuie să fie triangulat prin trei întrebări diferite. Una dintre ele este întrebarea care decurge din teoria consecințelor. Suntem siguri că efectele unei anumite alegeri nu sunt periculoase – fie direct, fie ca exemple și precedente? Chiar dacă Războiul din Irak ar fi dat rezultate frumoase în termenii lui Bush, tot ar fi putut – dintr-o perspectivă a consecințelor – să fie o idee proastă, încurajându-i pe alții să acționeze în moduri care s-ar putea să nu aibă succes și care ar putea avea consecințe groaznice. Astfel, simplul fapt că a reușit nu ar fi o justificare suficientă.

În al doilea rând, există un discurs realist: ce avem de câștigat? Acest lucru trebuie să facă parte din orice decizie politică, deoarece politica este, la urma urmei, despre guvernare, și este vorba despre crearea unor rezultate care sunt în mod prezumtiv în interesul celor care au întreprins acțiunea. Dar linia subțire care separă realismul politic de cinismul moral este ușor de depășit – iar prețul pe care trebuie să-l plătim, în timp, este un spațiu public corupt.

Și atunci a treia întrebare trebuie să fie: este acesta un lucru bun sau corect sau just de făcut – independent de ambele mele considerații anterioare?

Incapacitatea noastră contemporană de a menține în joc toate cele trei tipuri de considerații (dar distincte) este cea care reflectă eșecul mai mare al gândirii politice.

Mă tem, rămânând aproape de acest exemplu al Războiului din Irak, că ar putea exista o problemă de fond care îi face pe oameni să aibă dificultăți în a întreprinde oricare dintre aceste trei raționamente, ca să nu mai vorbim de toate cele trei. Iar aceasta este o anumită lipsă de respect pentru gândirea politică, sau poate doar pentru logică.

Permite-mi să explic: dacă vrem să facem din Irak o democrație, chiar credem că irakienii vor vota pentru ocuparea la nesfârșit a țării lor? Sau credem cu adevărat că vor vota pentru ca noi să avem resursele lor de petrol? Dacă Irakul este un stat laic, ar trebui să-l dărâmăm ca parte a unei campanii împotriva terorismului religios? Astfel de considerente de bază, care necesită puține cunoștințe de la fața locului, au părut destul de absente din conversația publică.

În opinia mea, eșecul de a gândi logic este legat de ideologie. Gândește-te la intelectualii și reformatorii comuniști din anii 1960. Incapacitatea lor de a înțelege amploarea catastrofei comuniste a fost în mare măsură determinată de ideologie. Orbi la contradicțiile a ceea ce ei considerau a fi economia „reformatoare“, nu erau nici proști, nici nu acționau cu rea-credință. Dar raționamentul lor logic era subordonat unor principii primare dogmatice.

Mutatis mutandis, ca să crezi că impunerea democrației la Bagdad era condiția necesară și suficientă pentru a rezolva disputa dintre israelieni și palestinieni – un argument pe care l-am auzit repetat la nesfârșit – trebuie să crezi o mulțime de lucruri imposibile înainte de micul dejun, pentru a-l cita pe Lewis Carroll. Printre acestea se numără și opinia că lumea seamănă de fapt în toate privințele cu construcția ta abstractă despre ea.

De fapt, această construcție în sine a constat într-o serie de lumi de plastic, parcă făcute din piese Lego, interconectate după gust: prima descria teritoriile arabe și musulmane ca pe un întreg bidimensional: dacă o miști

într-un loc, se mișcă în mod previzibil în altul. Apoi a venit presupunerea stranie (care dezvăluie o ignoranță remarcabilă a istoriei secolului XX) că toată lumea ar fi atât de impresionată de șocul și de uluiala unei campanii de bombardamente distructive în Bagdad încât s-ar alinia cu noi de la sute de kilometri distanță; și, desigur, a existat presupunerea și mai puțin plauzibilă că și conflictul israeliano-palestinian era doar o altă problemă în stilul Războiului Rece, fără factori autonomi sau locali, ci doar reflectând și subordonându-se forțelor globale pe care America le putea manipula după bunul plac.

Dialectica. Dar care este ideologia care se impune în logica Americii la începutul secolului XXI? Eu am candidatul meu, care este naționalismul american.

Naționalismul american mi se pare că nu a dispărut niciodată. Credem că trăim într-o lume globalizată, dar asta se datorează faptului că gândim economic, și nu politic. Astfel, nu prea știm ce să facem cu acțiunile care, în mod evident, nu sunt modelate de globalizare sau chiar de economie. Există un paradox interesant aici. Statele Unite sunt cel mai puțin globalizate dintre toate statele dezvoltate. Sunt cel mai puțin expuse la impactul imediat al comunicațiilor internaționale, al circulației internaționale a popoarelor sau chiar la consecințele schimbărilor internaționale în ceea ce privește banii și comerțul. Deși acestea afectează enorm economia americană, cei mai mulți americani nu simt de fapt viața ca fiind internațională și nici nu fac o legătură imediată între circumstanțele lor personale sau locale și evoluțiile transnaționale.

Astfel, americanii văd rareori o bancnotă străină și nici nu se consideră afectați de relația dintre dolar și alte monede. Această perspectivă provincială are consecințe politice inevitabile – ceea ce este valabil pentru alegători este valabil și pentru reprezentanții lor. Prin urmare, Statele Unite rămân împotmolite într-o serie de perspective mioape, chiar dacă sunt încă singura putere mondială și exercită o influență militară uriașă pe tot globul. Există o disjuncție între politica internă și capacitățile internaționale ale Statelor Unite, ceea ce nu a fost pur și simplu cazul nici uneia dintre marile puteri din trecut.

Mulți ruși și mulți chinezi sunt ignoranți, presupun, în același mod în care i-ați descris pe americani. Diferența este că, în momentul de față, nici Rusia, nici China nu au, de fapt, nivelurile americane de influență în afacerile internaționale. Dar ambele, din câte se poate observa de la distanță, sunt mai degrabă naționaliste.

Dar cum funcționează mai exact naționalismul american în practică și ce legătură are acesta cu greșeli precum Războiul din Irak? Un lucru care mi se pare caracteristic naționalismului este confuzia cu privire la momentul în care trebuie să fii cinic și când trebuie să fii naiv. Astfel, lumea era extraordinar de cinică în legătură cu tot ceea ce se spunea la Paris, până la punctul în care oricine credea ceva spus de președintele Chirac era considerat dus cu pluta – în pofida faptului că, în general, omul era prudent și precaut, spunând multe lucruri care s-au dovedit a fi corecte. Între timp, acceptăm de la Washington propuneri și politici care sunt în mod evident nebunești și care provin de la surse și persoane despre care știm că nu sunt nici inteligente, nici rezonabile.

Naționalismul american este foarte strâns asociat cu politica fricii: amintește-ți de Legea străinilor și a sedițiunii din anii 1790, de Partidul Know-Nothing din secolul al XIX-lea, de teama de străini care a caracterizat anii de după Primul Război Mondial, de mccarthyism și de anii Bush-Cheney. Toate au fost exemple ale acelor momente în care conversația publică americană combină sensibilitatea ultranațională față de influența și atacurile din exterior cu dorința de a ignora Constituția, atât în spirit, cât și în litera ei.

Când Bush a spus că luptăm împotriva teroriștilor de „acolo“ pentru a nu fi nevoiți să ne luptăm cu ei „aici“, a făcut o mișcare politică tipic americană. Cu siguranță nu este o figură de stil retorică care ar avea vreun sens în Europa, de exemplu. Pentru că „acolo“, fie că este vorba de Liban, Gaza, Bagdad sau Basra, se află de fapt la doar o scurtă călătorie cu avionul de granițele UE; iar ceea ce faci acolo, la „ei“, are consecințe imediate pentru semenii lor musulmani sau arabi sau marginali din Hamburg sau din suburbiile Parisului, din Leicester sau Milano. Cu alte cuvinte, dacă începem un război între valorile occidentale și fundamentalismul islamic, în maniera atât de familiară și de evidentă pentru comentatorii americani,

acesta nu va rămâne în mod convenabil limitat doar la Bagdad. El se va reproduce și la 30 de kilometri de Turnul Eiffel. Așadar noțiunea de noi și ei, acolo și aici, care este crucială pentru naționalismul american în izolarea sa geografică de lungă durată, este complet absentă din sensibilitățile altor țări occidentale – care au propriile naționalisme, desigur, dar care nu mai pot lua o formă atât de ermetică.

Cred că, dacă există un clișeu global, sau cel puțin în lumea occidentală un clișeu general, acesta este clișeul victimizării. Oamenii tânjesc după această victimizare în moduri care ar fi părut foarte ciudate cu doar 20 de ani în urmă.

În Statele Unite, mulți dintre cei care sunt de dreapta și votează republicani se simt victime și din motive mai mult sau mai puțin ușor de înțeles. Poate că ei nu se văd drept parte a economiei globale, așa cum spuneți, dar globalizarea i-a pedepsit cu adevărat, a distrus un anumit mod de viață rural. Walmart a făcut un dezastru în America rurală și semirurală. Oamenii din mediul rural trăiesc într-adevăr mai rău acum decât în urmă cu 30 de ani. Incapacitatea americanilor de a trăi la același nivel cu cel al părinților lor este mult mai pronunțată în mediul rural decât în orașe. Așadar acești oameni se simt victime și au un motiv să se simtă victime, iar Partidul Republican articulează acest sentiment de victimizare pentru ei. Pe de o parte îi ține optimiști spunându-le că într-o zi vor fi totuși bogați, iar pe de altă parte le explică de ce nu sunt încă bogați prin prisma statului intruziv, costisitor și ineficient pe care se presupune că democrații îl construiesc mereu.

Astfel, diferența dintre sentimentul de victimă al unei persoane din Kansas și capacitatea americană de a proiecta puterea în restul lumii este absolut enormă. Și cred că acest decalaj nu poate fi reprodus nicăieri altundeva.

Suspiciunea că elita pur și simplu nu înțelege este profund înrădăcinată în resentimentul populist american. Aceasta datează cel puțin de la William Jennings Bryan și alegerile din 1896. Distanța contează și în acest sens. În

Țările de Jos veți găsi referiri la faptul că acei oameni din Amsterdam nu înțeleg. Dar acei oameni din Amsterdam se află la cel mult 120 de kilometri distanță: în timp ce oamenii din Washington, New York, Princeton sau Berkeley, de exemplu, pot fi la câteva mii de kilometri și la câteva mii de ani-lumină din punct de vedere cultural de „chestiunea“ pe care nu o înțeleg.

Așadar există două sensuri în care naționalismul provincial american se simte atât îndepărtat, cât și neînțeles. Acestea se combină destul de elegant în teama și antipatia față de Națiunile Unite: o organizație atât străină, necunoscută și, într-un fel, foarte îndepărtată (mai exact, aflată în New York).

Acestea fiind spuse, misterul fascinant este că acest lucru nu s-a tradus niciodată în mod eficient într-o politică demagogică reală, așa cum s-a întâmplat în majoritatea țărilor europene la un moment dat sau altul. Acum, parțial, se poate spune că aceasta este o consecință a sistemului electoral. Dar reflectă, de asemenea, realități geografice simple. Astfel, ca în Anglia, xenofobia și naționalismul au fost înăbușite datorită sublimării lor în momente cruciale într-un partid conservator. Dar în America mărimea joacă un rol: toată lumea este atât de departe de toți ceilalți încât coerența și energia organizațională necesare demagogiei politice tind să se disipeze. Cu toate acestea, în anumite ocazii, aceasta a izbucnit prin ceea ce Marx ar fi numit tegumentul exterior, sub forma lui Newt Gingrich, Dick Cheney, Glenn Beck sau Partidul Know-Nothing, mccarthyism și așa mai departe – reușind să facă doar suficient rău pentru a amenința calitatea republicii, dar nu suficient de mult pentru a fi văzută ca fiind ceea ce este cu adevărat: fascism american autohton.

Aceasta sugerează o anumită misiune pentru intelectualii patrioți americani, care ar fi apărarea instituțiilor și apărarea Constituției. Și, de asemenea, un anumit test al celor care pretind că sunt patrioți: și anume apără ei instituțiile sau se raliază în jurul unei persoane care tinde să aducă argumente excepționaliste (sau argumente total bizare și ignorante, în cazul lui Sarah Palin) despre ce ar trebui să se întâmple cu aceste instituții?

Comentatorii americani se pricep destul de bine la a sesiza aceste amenințări – după ce s-au întâmplat. Dar cheia este să le identifice la momentul respectiv și la timp. Ceea ce funcționează împotriva acestui lucru acum este o omniprezentă cultură a fricii.

Statele Unite sunt mai vulnerabile la exploatarea fricii în scopuri politice decât orice altă democrație pe care o cunosc (cu posibila excepție a Israelului). Tocqueville a văzut acest lucru, așa că nu este ca și cum aș fi descoperit ceva original. Noi ocupăm un spațiu public conformist. Tradițiile disidente din New York sunt periferice față de acesta și abia dacă îl afectează. În ceea ce privește Washingtonul: acesta nu este un loc în care disidența sau, într-adevăr, activitatea intelectuală de orice alt fel este încurajată. Există, într-adevăr, intelectuali autoproclamați în D.C., dar majoritatea sunt atât de hipnotizați de dorința de influență încât și-au pierdut de mult timp orice autonomie morală.

Frica acționează în multe moduri diferite. Nu este atât de directă precum vechea teamă că regele, comisarul sau șeful poliției va veni să te ia din casă. Este vorba despre reticența de a ofensa propria comunitate: teama pe care mi-au exprimat-o evreii liberali care nu îndrăznesc să riște să fie considerați antisemiți sau antiisraelieni. Teama de a fi considerat neamerican. Teama de a nu te opune opiniei academice la modă cu privire la orice, de la corectitudinea politică la opiniile radicale convenționale. Teama de a fi nepopular într-o țară în care popularitatea este o virtute, calibrată prima dată în gimnaziu. Teama de a te opune majorității într-o țară în care noțiunea de majoritate pare să fie profund întronată în ideea de legitimitate.

Așa că poate am putea încheia cu întrebarea privind mediul prin care se poate ajunge la oameni într-o societate conformistă. Ai fost, într-un fel, norocos, deoarece ai prins ceea ce s-ar putea dovedi a fi ultima suflare a tipului de mediu eseistic clasic.

Permite-mi să subliniez din nou coincidența care leagă creșterea alfabetizării universale și apariția mijloacelor de comunicare scrisă în masă de apariția intelectualului public. Intelectualul tipic din anii 1890 până în anii 1940, să spunem, avea ca ocupație scrierea literaturii. Fie că ne uităm la Bernard Shaw sau la Émile Zola, André Gide, Jean-Paul Sartre sau Stefan

Zweig, aceștia au fost oameni care au reușit să își transpună talentul literar în influență de masă. Apoi, din anii 1940 până în anii 1970, intelectualii cu un acces și o influență comparabile au avut tendința de a fi oameni preocupați de științe sociale de un fel sau altul: istorici sau antropologi, sociologi, uneori filosofi. Acest lucru a corespuns expansiunii învățământului superior și apariției profesorului universitar ca intelectual. În aceste decenii, intelectualii erau oameni a căror ocupație de zi cu zi era mai puțin probabil să fie scrierea de romane decât predarea la universitate.

Creșterea numărului de experți vedete de radio în Anglia anilor 1950 a reprezentat o altă schimbare izbitoare. Ea a corespuns temerii tot mai mari că alfabetizarea de masă și cultura de masă scăpaseră cumva de sub orice control. Cele mai multe societăți avansate erau acum alfabetizate în mod universal, dar audiența pentru o dezbatere publică inteligentă era de fapt în scădere – datorită, după cum li se părea multora, televiziunii, cinematografiei și prosperității materiale. The Uses of Literacy de Richard Hoggart și unele dintre primele scrieri ale lui Raymond Williams abordează acest aspect. S-a răspândit teama că acum ai un fel de spațiu public îmbibat de comunicare, dar din ce în ce mai puțină capacitate din partea oamenilor obișnuiți educați de a răspunde la ea.

Acest lucru ne aduce la cea de-a treia și cea mai recentă etapă, care este televiziunea. Intelectualul caracteristic erei televiziunii trebuie să fie capabil să simplifice. Astfel, intelectualul anilor 1980 și de după este cineva capabil și dispus să prescurteze, să simplifice și să își direcționeze observațiile: în consecință, am ajuns să identificăm intelectualii cu comentatorii evenimentelor contemporane. Aceasta constituie o funcție și un stil foarte diferit de cel al intelectualului din epoca lui Zola sau chiar din epoca lui Sartre și a lui Camus. Internetul nu a făcut decât să accentueze acest lucru.

Un intelectual de astăzi se confruntă cu o alegere. Poate să comunice în genul de reviste care au apărut la sfârșitul secolului al XIX-lea: săptămânalul literar, revista politică lunară, periodicul științific. Dar în acest caz nu poți ajunge decât la o audiență asemănătoare, care s-a redus la nivel național – deși, ca să fim corecți, s-a extins și la nivel internațional datorită internetului. Alternativa este de a fi un „intelectual mediatic“. Acest lucru înseamnă să îți croiești interesele și observațiile în funcție de capacitatea de

atenție în continuă scădere a dezbaterilor televizate, blogurilor, tweeturilor și altele asemenea. Și – cu excepția acelor rare ocazii în care apare o problemă morală majoră sau există o criză – intelectualul trebuie să aleagă. El se poate retrage în lumea eseului reflexiv și poate influența o minoritate selectă; sau poate vorbi cu ceea ce speră să fie un public de masă, dar în moduri atenuate și reduse. Dar nu mi se pare deloc evident că le poți face pe amândouă fără a sacrifica calitatea contribuției tale.

Nu vreau să închei fără să discut despre o figură care a fost extraordinar de importantă și care a fost cu siguranță un intelectual, dar care nu se încadrează cu ușurință în categoriile pe care le-am folosit. Este vorba despre jurnalistul vienez Karl Kraus, redactor la Die Fackel și critic al diferitelor clase politice timp de decenii.

Kraus este interesant datorită accentului pus pe limbaj, datorită negativității pur și simplu corozive a criticii sale: folosirea cuvintelor pentru a dărâma vălurile iluziei și paravanele automistificării. Kraus, cu toate că se situează fără echivoc în Viena de la începutul secolului XX, rămâne un ghid pentru circumstanțele noastre. Așa cum am remarcat mai devreme, în America contemporană, singurii critici cu adevărat eficienți ai puterii sunt jurnaliștii – în special jurnaliștii de investigație. Iar Kraus a fost un jurnalist, în primul rând și întotdeauna.

Dacă te întrebi cine a îndeplinit rolul intelectualului – spunând adevărul în fața puterii – în America lui George Bush, cu siguranță că nu a fost Michael Ignatieff; sau chiar – mă flatez oricât de mult aș putea – Tony Judt sau diverși alți intelectuali care caută să dezvăluie idioțeniile politicii publice. Au fost Seymour Hersh, Mark Danner și alții – în felul lor modest, Kraus ai epocii noastre.

Kraus a prevăzut acest lucru cu un secol în urmă. Cu cât societatea este mai democratică, cu atât mai limitată este influența intelectualilor autentici. Critica inteligentă, literară sau publicistică, a celor care dețin autoritatea funcționează cel mai bine când influența și puterea sunt intermediate într-un cerc restrâns. La fel cum Voltaire se putea apropia de Frederic al Prusiei, la fel Zola a fost fără îndoială citit de fiecare politician francez din vremea sa. Dar astăzi intelectualii răzbesc doar dacă reușesc să ocolească sau să

scurtcircuiteze accesul convențional la putere și – fie printr-o țintire inteligentă, fie prin noroc, pur și simplu – să atingă un nodul deosebit de sensibil în trupul unui decident sau al opiniei publice. Dincolo de un astfel de oportunism, singura modalitate de a influența publicul împotriva celor care dețin puterea este de a dezvălui un scandal, de a distruge reputația sau de a crea un pol alternativ de informare. Pe scurt, să te comporți ca un Kraus modern.

Dacă intelectualii vor să susțină veridicitatea împotriva adevărului superior sau, pentru a folosi un termen din era Bush, împotriva impresiei de adevăr, ei trebuie să sune într-un anumit fel. Ei trebuie să aibă grijă de limbaj într-un fel sau altul. Dacă intelectualii vor să supraviețuiască și să conteze, limbajul lor trebuie să fie transparent, așa cum spunea Orwell.

Cred că sarcina intelectualului este de a cuprinde – ceea ce este în mod clar un talent pe care nu toată lumea îl are – spiritul conciziei. Spune ceva important, de preferință ceva care să contrazică convingerile oamenilor; spune-o bine, astfel încât publicul să înțeleagă că claritatea expunerii este legată de veridicitatea conținutului: dar expune punctul de vedere în moduri accesibile. Obscuritatea intelectuală este contraproductivă. Sunt multe de spus în ceea ce privește respectarea capacității oamenilor de a înțelege un argument complicat prin prezentarea clară a acestuia. Și apoi? Trebuie să speri că mai există încă loc în spațiul public pentru o astfel de contribuție: s-ar putea să nu mai existe – forumurile pentru astfel de comunicări ar putea să moară; s-ar putea să fie deja pe moarte. Cu siguranță, majoritatea oamenilor care trec drept intelectuali astăzi nu pot nici să scrie, nici să comunice cu un efect consistent. Și printre aceștia se numără și oameni foarte inteligenți.

Întrebarea mai amplă este dacă nu cumva ne aflăm într-o economie politică în care mass-media a devenit centralizată – chiar și când pare să devină descentralizată, ea devine centralizată – și dacă acesta este unul dintre motivele pentru care este greu să transmiți un punct de vedere disident.

Ei bine, am putea să ne punem această întrebare cu privire la ceea ce facem acum. Ne-am angajat într-o conversație lungă și serioasă pe parcursul mai multor luni. Ce vom face apoi cu ea? O vom pune într-o carte. Dacă vom avea noroc, cartea noastră va fi recenzată în toate revistele intelectuale bune, precum și în The New York Times – și apoi, dacă aceste recenzii sunt pozitive, iar editura Penguin este atât de bună pe cât se presupune că este la vânzarea de cărți, vom vinde (și aceasta ar fi o realizare extraordinară), să spunem, 80 000 de exemplare în această țară. Și să adăugăm, în mod optimist, încă 40 000 (asta e foarte optimist) pentru restul pieței anglofone. Și apoi s-ar putea să ne descurcăm decent în toată Brazilia, prin Europa continentală și așa mai departe. Pe scurt, dacă epuizăm tirajul, am putea atinge vânzări brute de 250 000 de cărți în întreaga lume. Aceasta ar fi considerată o realizare remarcabilă pentru o astfel de carte.

Dar ai putea, de asemenea, să respingi astfel de vânzări ca pe o simplă bagatelă. 250 000 de oameni, dintre care majoritatea sunt deja de acord cu noi. Și mulți dintre ei ne știu deja pe unul sau pe amândoi și – direct sau indirect – vor fi încântați să vadă opiniile lor reflectate în mod inteligent. Nu se știe niciodată, există o șansă bună ca unul dintre noi – poate chiar tu – să fie invitat să discute cartea și ideile sale cu Charlie Rose. Dar știi că nu vom atinge un milion sau chiar jumătate de milion de vânzări, orice s-ar întâmpla. Și nu ar trebui să ne fie rușine de acest lucru, pentru că, dacă am fi făcut-o, am fi fost în clasa lui Stephen King și ne-am fi trădat vocația.

Și astfel, în felul său, ceea ce facem este bizar. Ne angajăm într-un exercițiu intelectual care nu va avea consecințe cutremurătoare la nivel mondial și o facem în ciuda acestui fapt. Evident, aceasta este condiția celor mai mulți oameni care scriu: aruncă o scrisoare în ocean în speranța disperată că va fi culeasă. Dar, pentru intelectuali, să scrie și să vorbească în deplină cunoștință de cauză a influenței lor limitate este, cel puțin la prima vedere, un demers straniu de inutil. Și totuși este tot ce putem spera mai bun.

Care este, la urma urmei, alternativa? Să scriem niște lozinci lacrimogene despre intelectuali pentru New York Times Magazine? Orice am avea de spus despre relativism sau naționalism sau responsabilitate intelectuală sau chiar despre judecata politică ar fi cu siguranță citit de milioane de oameni. Dar ar fi editat, distilat și redus la generalități acceptabile pentru poziția de

mijloc. Ar fi urmat de un schimb de scrisori axate exclusiv pe un aspect superficial, marginal, al schimburilor noastre – ceva ce am spus eu despre Israel sau ceva ce ai spus tu despre naționalismul american – care ne-ar condamna ca fiind americani care se urăsc pe ei înșiși sau evrei antisemiți. Și acolo s-ar încheia totul.

Prin urmare, nu știu cum să vă răspund la întrebare. Adevărata modalitate de a influența lumea? Sunt mai degrabă sceptic în privința a ceea ce pot face intelectualii. Cele mai bune momente ale noastre apar însă foarte rar: așa cum spunea Aron, nu toată lumea are parte de o Afacere Dreyfus. Dar, dacă sunt mândru de vreuna dintre contribuțiile mele nonacademice, aceasta este totuși faptul că în timpul discuțiilor care au dus la Războiul din Irak am spus „nu“. Am spus-o într-un forum destul de proeminent, într-un moment în care aproape toată lumea – inclusiv mulți dintre prietenii și colegii mei – spunea „da“. Erau mulți oameni care credeau la fel ca mine; care aveau aceleași idei ca mine; care ar fi putut să le exprime la fel de bine – dar nu erau în poziția de-a o face. Nu au fost invitați la Charlie Rose, să scrie articole de opinie pentru The New York Times sau eseuri pentru The New York Review. Eu am fost privilegiat și sunt mândru că am folosit acest privilegiu așa cum trebuia.

În cartea ta Povara responsabilității afirmi că, în ciuda tuturor lucrurilor, Camus este un intelectual francez tipic; că Aron, în ciuda a ceea ce credea toată lumea, era un intelectual francez tipic; şi că Blum, deşi era politician, era, de asemenea, un intelectual francez tipic. Și la fiecare punct argumentul mi s-a părut întotdeauna un pic forțat. Mă întreb dacă ceea ce ai vrut să susții cu adevărat nu a fost atât de mult faptul că erau tipic francezi, ci că erau intelectuali pentru că și-au asumat responsabilitatea.

Ceea ce am vrut să transmit despre Camus, Blum și Aron a fost că aceștia au fost oameni care au apărat Franța tocmai în momentul în care au fost considerați marginali în dezbaterea franceză – și au făcut-o vorbind împotriva intereselor franceze. M-am îndreptat spre ideea că toți cei trei au fost gânditori cu adevărat independenți într-un timp și într-un loc în care a fi independent te punea într-un real pericol și te aducea, de asemenea, la marginea comunității tale și la disprețul colegilor tăi intelectuali.

Poate că am considerat că această poveste merită să fie spusă pentru că există o poveste subterană a secolului XX ce trebuie spusă despre intelectuali care au fost forțați de circumstanțe să se situeze în afara și chiar împotriva comunității lor naturale de origine sau de interes.

Capitolul IX. Banalitatea binelui: social-democrat

La mijlocul primului deceniu al secolului XXI eram profesor la Universitatea din New York cu o reputație internațională consacrată, pe cale să public o carte lungă despre istoria Europei postbelice. La finalizarea ei mi-am dat seama – așa cum se întâmplă adesea după aceea – că Epoca postbelică devenise genul de carte pe care aș fi vrut să o citească copiii mei. Ceea ce mă gândesc acum să scriu este o altă carte pe care ei ar putea să o citească dacă spiritul îi va mișca în acest sens: Locomotion, o istorie a trenurilor.

A venit timpul să scriem despre altceva decât despre lucrurile pe care le înțelegem; este la fel de important, dacă nu chiar mai important, să scriem despre lucrurile la care ținem. Exersasem deja puțin din acest gen de scris, dar numai cu referire la oameni și idei: subiecte pentru care eram plătit, ca să zic așa, să le înțeleg. Mi-a luat ceva timp să mă conving că cineva ar putea fi interesat de ceea ce aveam de spus despre căile ferate.

Ceea ce am vrut să scriu era un studiu al formării vieții moderne prin intermediul istoriei trenului de cale ferată. Și nu doar viața modernă, ci și soarta sociabilității moderne și a vieții colective în societățile noastre ultraprivatizate. Calea ferată, la urma urmei, a fost o creatoare de sociabilitate. Apariția căii ferate a facilitat apariția a ceea ce am ajuns să înțelegem drept viață publică: transport public, locuri publice, acces public, clădiri publice și așa mai departe. Ideea că oamenii care nu erau obligați să călătorească în compania altora ar putea alege să o facă – dacă se iau măsuri pentru protejarea sensibilității statutului și confortul fizic – a fost în sine revoluționară. Implicațiile pentru apariția clasei sociale (și a distincțiilor de clasă), precum și pentru sentimentul nostru de comunitate dincolo de distanță și timp, au fost uriașe. Mi s-a părut că o poveste a ascensiunii și decăderii (și, în Europa, a învierii) căii ferate ar putea fi un mod instructiv de a analiza ceea ce a mers prost în țări precum America și Marea Britanie.

De la politica publică există un pas firesc către estetica vieții publice: planificarea urbană, proiectarea clădirilor, utilizarea spațiilor publice și

altele asemenea. De ce, la urma urmei, Gare de l'Est din Paris – un nod de transport construit în 1856 – este perfect funcțională astăzi, precum și destul de plăcută la vedere, în timp ce aproape orice aeroport (sau benzinărie) construit 100 de ani mai târziu este deja complet disfuncțional, precum și grotesc în aparență? De ce gările construite în plină încredere modernistă (St. Pancras din Londra, Centrale din Milano, Hlavní Nádraži din Praga) sunt încă atrăgătoare atât ca formă, cât și ca funcție, în timp ce Gare Montparnasse, Penn Station sau Bruxelles Central – toate produse ale „actualizării" distructive din anii 1960 – eșuează în ambele privințe? Există ceva în ceea ce privește durabilitatea căii ferate, a infrastructurii sale, a penumbrei sale și a utilizărilor sale, care reprezintă și întruchipează mult din ceea ce a fost mai bun și mai încrezător în modernitate.

Ai spus că trenurile au făcut parte integrantă din primii tăi ani de viață, într-un mod care le leagă de statul social care a fost atât de formativ pentru tine. Dar, cu siguranță, legătura pe care o presupui între serviciile publice și beneficiile private nu este evidentă. Statul nu trebuie să furnizeze aceste resurse pentru a fi un stat funcțional. În schimb, ar putea fi administrat de persoane care susțin că singurătatea este o resursă inepuizabilă pentru creșterea economică și că atomizarea fiecăruia dintre noi este spre binele tuturor. Cu asta s-au confruntat primii reformatori britanici în secolul al XIX-lea și cu asta ne confruntăm și noi acum, în Statele Unite. Aceasta este ceea ce se numea odată chestiunea socială. Este acesta modul corect de a vorbi despre ea?

Vorbind despre chestiunea socială ne amintește că nu suntem detașați de ea. Pentru Thomas Carlyle, pentru reformatorii liberali de la sfârșitul secolului al XIX-lea, pentru fabienii englezi sau pentru progresiștii americani, problema socială era următoarea: cum gestionăm consecințele umane ale capitalismului? Cum să vorbești nu despre legile economiei, ci despre consecințele economiei? Cei care au pus aceste întrebări puteau gândi într-unul din două moduri, deși mulți gândeau în ambele: prudent și etic.

Considerentul prudent este acela de a salva capitalismul de el însuși sau de dușmanii pe care îi generează. Cum împiedici capitalismul să creeze o clasă inferioară furioasă, sărăcită și resentimentară, care să devină o sursă de

divizare sau de declin? Partea morală se referă la ceea ce se numea cândva condiția clasei muncitoare. Cum ar putea fi ajutați muncitorii și familiile lor să trăiască decent fără a afecta industria care le-a oferit mijloacele de subzistență?

Răspunsul de bază la problema socială a fost planificarea. Mă întreb dacă am putea începe cu problema etică care poate fi la origini – și anume ideea că statul ar trebui să se implice în aceste lucruri.

Dacă ai întreba care este contextul intelectual al preferințelor de după cel de-al Doilea Război Mondial pentru economiile planificate, ar trebui să începi cu două puncte de plecare complet diferite. Unul ar fi epoca reformelor liberale și progresiste din anii 1890–1910, în Statele Unite, în Anglia, în Germania, în Franța, în special, în Belgia și în țări mai mici. Aceasta a început cu liberalii de la sfârșitul epocii victoriene, cum ar fi William Beveridge, care au ajuns să vadă că singura modalitate de a salva societatea victoriană de propriul succes era să intervină de sus, prin sisteme de reglementare. Celălalt este răspunsul din anii 1930 la Marea Criză, în special al economiștilor mai tineri – mai ales în Statele Unite și Franța, iar apoi și în Europa de Est –, care a fost acela de a spune că numai statul poate interveni în mod activ împotriva consecințelor colapsului economic.

Altfel spus: planificarea este o propunere din secolul al XIX-lea, realizată în mare parte în secolul XX. Până la urmă, o mare parte din secolul XX este reprezentarea și materializarea modalităților de răspuns din secolul al XIX-lea la Revoluția industrială și la criza societății de masă. Orașele din cea mai mare parte a Europei vestice și nordice au crescut exponențial între 1830 și 1880. Astfel, la sfârșitul secolului al XIX-lea, în toată Europa existau orașe de o mărime pe care o persoană în vârstă de 50 de ani nu și-ar fi putut-o imagina în copilărie. Amploarea creșterii urbane a depășit cu mult amploarea acțiunii statului. Astfel, ideea că statul ar fi bine să intervină în producție și în ocuparea forței de muncă a prins contur foarte rapid în ultima treime a secolului al XIX-lea.

În Anglia, problema a fost pusă mai întâi în termeni aproape exclusiv etici. Ce te faci cu numărul foarte mare de localnici sărăciți, dezavantajați,

permanent săraci, care se mutaseră în orașele industriale, iar fără munca lor capitalismul înfloritor al epocii ar fi fost de neconceput? Acest lucru a fost adesea prezentat ca o problemă religioasă: cum ar trebui să răspundă Biserica Anglicană (și altele) la provocarea reprezentată de cererile uriașe de caritate și ajutor în orașele industriale? Este interesant cum mulți dintre cei care aveau să apară mai târziu, la începutul secolului XX, ca planificatori proeminenți, experți în politici sociale, chiar miniștri în guvernele laburiste sau liberale, își începuseră carierele în așezăminte neocreștine și organizații de caritate menite să atenueze sărăcia.

În Germania, cealaltă mare țară industrială de la sfârșitul secolului al XIX-lea, problema a fost pusă în termeni prudenți. Cum poate un stat conservator să împiedice ca disperarea socială să se transforme în protest politic? În Germania epocii împăratului Wilhelm, răspunsul prudent a fost bunăstarea: fie că era vorba despre plata șomajului, despre protecția industrială în fabrici sau despre reducerea programului de lucru.

Dacă aducem în discuție Prusia sau Germania, se pare că nu putem evita atunci chestiunea marxismului și a social-democrației – pentru că, așa cum statul prusac acționează pentru a preveni un fel de politică revoluționară, cei care practicau politica revoluționară ajung apoi la concluzia că ar fi mai bine să încurajeze statul să intervină în relațiile economice.

Marea dezbatere în social-democrația germană – de la moartea lui Marx în 1883 și până la izbucnirea Primului Război Mondial în 1914 – este cea cu privire la rolul pe care statul capitalist ar putea și ar trebui să îl îndeplinească în ameliorarea, controlul și reformarea relațiilor dintre angajatori și angajați. Dezbaterile privind programele de la Gotha și Erfurt ale Partidului Social-Democrat sau dintre Karl Kautsky și Eduard Bernstein pot fi înțelese în cadrul tradițiilor marxiste, așa cum am discutat mai devreme; dar pot fi văzute și ca răspunsuri ale socialiștilor, incoerente și schismatice, la aceleași probleme care îi preocupau pe Bismarck și Partidul Centrului Catolic din Germania.

În Germania, socialiștii ajung să aibă îndoieli cu privire la versiunea lor de progres, potrivit căreia capitalismul va crea un anumit tip de clasă muncitoare: neapărat numeroasă și rebelă. În același timp, se pare, liberalii din Marea Britanie și din alte părți ajungeau la concluzia că versiunea lor de progres avea propriile neajunsuri.

În Anglia, dezbaterea se referă cu adevărat la politică. Aici, în mod unic, amenințarea unei clase muncitoare insurecționale a murit, în esență, în anii 1840. Mișcarea cartistă din acel deceniu nu reprezintă începutul radicalismului muncitoresc britanic; este sfârșitul poveștii. Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, Marea Britanie se putea lăuda cu un proletariat de masă, dar deja organizat și îmblânzit în sindicate și, în cele din urmă, într-un partid politic bazat pe sindicate, Partidul Laburist. Ideea că această mare mișcare sindicală ar putea adăposti aspirații revoluționare era de mult muribundă. Așadar centrul de greutate al conversațiilor despre stat și clasa muncitoare din Anglia este întotdeauna, cum am putea spune, reformismul.

Și deja atunci, în primul deceniu al secolului XX, William Beveridge se gândește la ce ar trebui să facă cineva sau ce ar trebui să facă statul pentru această clasă muncitoare. Până în anii 1940, Beveridge va fi văzut ca unul dintre fondatorii planificării sociale moderne. El este cel care a făcut o distincție celebră între statul social și statul de război. Dar preocupările sale inițiale au fost legate de sărăcie ca fiind un rău moral.

Beveridge, născut în 1879, este un produs al aspirațiilor reformiste din epoca victoriană târzie. La fel ca o parte dintre contemporanii săi, a studiat la Oxford și s-a implicat în dezbateri despre problema prostituției, a muncii copiilor, a șomajului, a persoanelor fără adăpost și așa mai departe. După ce a părăsit Oxford, Beveridge s-a dedicat muncii caritabile menite să îndepărteze aceste patologii ale societății industriale; în multe cazuri, cuvântul „creștin“ figurează în organizația în care el și prietenii săi și-au direcționat energiile. Același lucru a fost valabil și pentru contemporanul său apropiat Clement Attlee, viitorul prim-ministru laburist care avea să pună în practică ideile lui Beveridge.

Pentru a vedea de unde veneau acestea, trebuie să ne facem o idee despre istoria a ceea ce numim acum politica socială în Anglia. Legea săracilor din timpul domniei Elisabetei și sistemul Speenhamland din anii 1590 prevedeau, teoretic, un sprijin caritabil nerestricționat pentru cei sărmani sau neajutorați, plătibil din impozitele locale, atât timp cât beneficiarii se aflau în districtul care era obligat să îi sprijine. Așadar săracii nu puteau fi forțați să intre într-un azil de săraci sau să muncească; trebuia să li se ofere mijloacele de a se întreține singuri.

Legea săracilor din 1834 a impus munca. Pentru a primi ajutor, trebuia să mergi la azilul de săraci local și să lucrezi pentru un salariu mai mic decât cel disponibil pe piața liberă a muncii. Intenția era de a-i descuraja pe oameni să profite de ajutorul de sărăcie și, de asemenea, de a arăta foarte clar că era ceva nedemn în a fi redus la această condiție. Astfel, Legea săracilor făcea distincția între așa-numiții săraci merituoși și cei nedemni, creând astfel categorii morale care nu corespundeau realității economice. Și, într-adevăr, îi forța pe oameni să ajungă la sărăcie, deoarece aceștia trebuiau mai întâi să își epuizeze propriile resurse înainte de a deveni eligibili pentru asistență publică sau locală. Astfel, a exacerbat chiar problema pe care, din câte se părea, trebuia să o trateze. Încă de la început, noua Lege a săracilor a fost privită ca o pată pe fața societății engleze. Îi stigmatiza pe cei pe care capitalismul îi scosese temporar din uz fără să aibă vreo vină.

Ceea ce îi unește pe Beveridge și pe Attlee și îi leagă în cele din urmă de reformatori din medii foarte diferite a fost obsesia de a reforma Legea săracilor.

Așadar, dacă ceea ce contează este perioada victoriană și durata lungă a istoriei muncii în Anglia, sunt oare Primul Război Mondial, în care statul este mobilizat, și Marea Criză, în care încep cu adevărat dezbaterile despre macroeconomie, mai puțin importante decât credem noi?

Cele mai multe dintre justificările intelectuale pentru un stat social într-o formă de bază au fost puse în aplicare înainte de Primul Război Mondial. Multe dintre persoanele care urmau să fie cruciale în construirea acestuia după cel de-al Doilea Război Mondial erau deja adulte și erau active în acest domeniu sau în domenii conexe înainte de 1914. Acest lucru este

valabil nu numai în Anglia, ci și în Italia (Luigi Einaudi) și Franța (Raoul Dautry).

Au existat, de asemenea, realizări instituționale semnificative înainte de Primul Război Mondial în Germania și în Anglia. Guvernele Lloyd George-Asquith din 1908–1916 au introdus o serie întreagă de reforme, în principal pensii și asigurări de șomaj. Pensiile au fost numite „Lloyd George“ până în timpul vieții mele. Dar astfel de reforme depindeau de impozitare: cum altfel urmau să fie plătite aceste beneficii? În plus, în multe țări, doar războiul în sine, care a avut costuri fără precedent, a putut permite introducerea echivalentului unui impozit pe venit progresiv în fiecare stat european important, deoarece impozitarea și inflația din timpul războiului au generat resursele care au făcut ca statul social să fie mai puțin costisitor în raport cu cheltuielile publice totale.

Primul Război Mondial a sporit foarte mult cheltuielile guvernamentale, dar și modelul de control guvernamental al economiei, administrarea forței de muncă de către stat, controlul de stat asupra materiilor prime, controlul bunurilor care intră și ies din țară și așa mai departe. În plus, francezii au încercat să își stabilizeze moneda care se prăbușea rapid și să reducă cheltuielile publice; britanicii au revenit la standardul de aur la mijlocul anilor 1920 și au încercat să genereze deflație pentru a depăși criza economică postbelică. În alte părți, chiar și țările care au avansat destul de mult în direcția unui stat social au fost constrânse să mențină beneficiile și plățile sub un control strict. Nivelurile atinse la scurt timp după armistițiu nu trebuiau să fie depășite, cu doar câteva excepții locale, timp de două decenii.

Dacă Beveridge este jumătate din această poveste, economistul John Maynard Keynes este cealaltă jumătate. Se poate argumenta că Beveridge reprezintă o sensibilitate creștină victoriană care își găsește deschiderea în 1942. Dar nu poți aduce un astfel de argument despre Keynes.

Se tinde să se vorbească despre Keynes și Beveridge, despre „planificare“ și „noua economie“, în același timp. Există o simetrie generațională acolo și o suprapunere a celor două politici: ocuparea integrală a forței de muncă,

bazată pe politica fiscală și monetară keynesiană, combinată cu planificarea inspirată de Beveridge. Dar trebuie să fim foarte atenți, deoarece Keynes a provenit dintr-o tradiție foarte diferită. Și nu doar pentru că a studiat la Cambridge, în timp ce Beveridge a studiat la Oxford.

Balliol.

Ei bine, King's College, Cambridge, și Balliol College, Oxford, care sunt singurele care contează în această poveste, este adevărat.

Înainte de Primul Război Mondial, Keynes era un tânăr de la Cambridge. Relațiile sale personale erau adesea homosexuale și a fost strâns asociat cu grupul emergent Bloomsbury din Londra. Surorile Stephen, conștient iconoclaste – Vanessa Bell și Virginia Woolf – l-au admirat fără rezerve. Și, bineînțeles, bărbații din Bloomsbury l-au iubit în cea mai mare parte: nu numai că era sclipitor, spiritual și atrăgător, dar era și o figură publică în plină ascensiune. În timpul și după Primul Război Mondial, a jucat un rol important în cadrul Trezoreriei – unde și-a format o viziune din ce în ce mai critică asupra finanțelor publice britanice – și apoi a fost trimis la Versailles pentru a lucra la negocierile pentru tratatele postbelice. La scurt timp după ce s-a întors, a scris celebrul său pamflet critic despre tratat și consecințele probabile ale acestuia și a devenit o figură de renume internațional. Astfel, în 1921, la doar 30 de ani și fără a fi încă autorul revoluționarei Teorii generale, Keynes era deja celebru.

Și totuși, la fel ca Beveridge, Keynes a fost în mod inconfundabil un om format de secolul precedent. În primul rând, și la fel ca mulți dintre cei mai buni economiști ai generațiilor anterioare, de la Adam Smith la John Stuart Mill, Keynes a fost în primul rând un filosof care s-a întâmplat să se ocupe de date economice. Ar fi putut la fel de bine să fie un filosof dacă circumstanțele l-ar fi poziționat altfel; într-adevăr, în anii săi de la Cambridge a scris câteva lucrări filosofice adevărate, deși cu o înclinație matematică.

În calitate de economist, Keynes s-a considerat întotdeauna un răspuns la tradiția secolului al XIX-lea în materie de raționament economic. Alfred

Marshall și economiștii care l-au urmat pe J.S. Mill au presupus că stabilitatea era condiția implicită a piețelor și, prin urmare, a economiei capitaliste în general. Astfel, instabilitățile – fie că era vorba de depresiuni economice, fie că era vorba de piețe distorsionate sau de intervenția guvernului – erau de așteptat ca parte a ordinii naturale a vieții economice și politice; dar nu era nevoie să fie teoretizate ca parte a naturii necesare a activității economice în sine.

Chiar înainte de Primul Război Mondial, Keynes începuse să scrie împotriva acestei ipoteze; după război nu a mai făcut mare lucru. Cu timpul, el a ajuns la poziția conform căreia condiția implicită a unei economii capitaliste nu putea fi înțeleasă în absența instabilității și a ineficiențelor care o însoțesc în mod inevitabil. Ipoteza economică clasică, conform căreia echilibrul și rezultatele raționale erau norma, iar instabilitatea și imprevizibilitatea erau excepția, era acum inversată.

Mai mult, în teoria emergentă a lui Keynes, oricare ar fi fost cauza instabilității, ea nu putea fi abordată din cadrul unei teorii care nu era capabilă să ia în considerare această instabilitate. Inovația de bază aici este comparabilă cu paradoxul lui Gödel: așa cum am putea spune astăzi, nu te poți aștepta ca sistemele să se repare de la sine fără intervenție. Astfel, nu numai că piețele nu se autoreglează conform unei mâini ipotetic invizibile, dar ele chiar acumulează distorsiuni autodistructive în timp.

Punctul de vedere al lui Keynes este o concluzie elegantă și simetrică pentru afirmația lui Adam Smith din Teoria sentimentelor morale. Smith susținea că, de unul singur, capitalismul nu generează valorile care fac posibil succesul său; acesta le moștenește din lumea precapitalistă sau necapitalistă ori le împrumută (ca să spunem așa) din limbajul religiei sau al eticii. Valori precum încrederea, credința, credința în valabilitatea contractelor, presupunerea că viitorul va respecta angajamentele din trecut și așa mai departe nu au nimic de-a face cu logica piețelor în sine, dar sunt necesare pentru funcționarea acestora. La aceasta, Keynes a adăugat argumentul potrivit căruia capitalismul nu generează condițiile sociale necesare pentru propria susținere.

Așadar Keynes și Beveridge sunt oameni din aceeași epocă, din medii comparabile, dar diferite, și care abordează probleme conexe, dar diferite.

Beveridge a pornit mai degrabă de la societate decât de la economie: există anumite bunuri sociale pe care numai statul le poate furniza și aplica – prin legislație, reglementare și coordonare forțată. Keynes pornește de la preocupări foarte diferite, dar abordările lor se potrivesc: în timp ce Beveridge și-a dedicat cariera atenuării consecințelor sociale ale denaturării economice, Keynes și-a petrecut o mare parte din maturitate teoretizând circumstanțele economice necesare în care politicile lui Beveridge ar putea fi aplicate cu efect optim.

Să rămânem pentru un moment la Keynes. Primul Război Mondial și, mai ales, experiența sa la negocierile Tratatului de la Versailles și mica sa carte despre pace îl fac ceea ce este. Dar mai este și cartea din 1936, Teoria generală, unul dintre cele mai importante texte ale economiei politice din secolul XX. Ai rămâne la teza potrivit căreia aceasta este o elaborare ulterioară a ideilor anterioare ale lui Keynes sau va trebui să discutăm despre prăbușirea din 1929 și Marea Criză care a urmat?

Nu subestima impactul anilor 1920. Keynes scria destul de mult atunci, iar unele dintre scrierile sale care vor fi refăcute în Teoria generală apăruseră deja înainte de începerea crizei. Cu mult înainte de 1929, el regândise, de exemplu, relația dintre politica monetară și economie. Și, bineînțeles, Keynes a fost un critic devastator al etalonului de aur cu mult înainte ca țările să înceapă să renunțe la el la Conferința de la Ottawa. El a văzut că aderarea la un etalon de aur lipsea statele de capacitatea de a devaloriza monedele în funcție de necesități.

Mai mult, Keynes a înțeles clar în mintea sa, cu mult înainte de 1929, că economia neoclasică nu avea nici un răspuns la problema șomajului. Economiștii neoclasici, spunând lucrurilor pe nume, consideră că masa de mici decizii luate de consumatori și de producători care își urmăresc propriile scopuri generează o raționalitate mai mare la nivelul economiei în sine. Astfel, cererea și oferta găsesc un anumit echilibru, iar piețele sunt în cele din urmă stabile. Aparentele maladii sociale, cum ar fi șomajul, sunt de fapt forme trecătoare de informații economice care permit buna funcționare a economiei în ansamblu.

Convingerea lui Keynes că aceasta era o descriere incompletă a realității a apărut în primul rând din observațiile sale asupra crizelor șomajului din Marea Britanie și Germania de la începutul anilor 1920. Consensul neoclasic era în favoarea pasivității guvernului în urma problemelor economice. Keynes a văzut deja atunci ceea ce alții aveau să observe în timpul Marii Crize: răspunsul convențional – deflație, bugete restrânse și așteptare – nu mai era tolerabil. Acesta irosea prea multe resurse sociale și economice și risca să provoace tulburări politice profunde în noua lume postbelică. Dacă șomajul nu era prețul necesar pentru piețe de capital eficiente, ci pur și simplu o patologie endemică a capitalismului de piață, atunci de ce să-l acceptăm? Aceasta a fost o întrebare pusă în scrierile lui Keynes cu mult înainte de 1929.

Teoria generală din 1936 plasează puterea de stat, fiscală și monetară în centrul gândirii economice – în loc să le recunoască drept excrescențe neplăcute pe corpul teoriei economice clasice. Această revizuire a două secole de scrieri economice a sintetizat lucrările lui Keynes din anii 1920, la care s-au adăugat contribuțiile esențiale ale studenților săi, în special ale lui Richard Kahn de la Cambridge, care a inventat „multiplicatorul": datorită lui Kahn și altora, Keynes s-a convins că guvernele pot într-adevăr să intervină în mod anticiclic și cu un efect durabil. Nu exista nici o lege care să impună acceptarea perturbărilor economice.

Astfel, opera magna a lui Keynes din 1936 a reformat complet gândirea macroeconomică despre politica guvernamentală. Iar această reformare a fost mai importantă decât teoria în sine. O nouă generație de factori de decizie politică dispunea acum de un limbaj și de o logică pe care să se bazeze pentru a argumenta intervenția statului în viața economică. Astfel, lucrarea lui Keynes a fost la fel de ambițioasă și de influentă ca o mare narațiune a modului în care funcționează capitalismul ca oricare dintre marile lucrări din secolul al XIX-lea pe care le-a contrazis.

Foarte puțin din expunerea ta despre provocările la adresa economiei liberale clasice necesită să privim dincolo de Marea Britanie – și totuși, până în 1936, există cu siguranță tendințe comparabile în alte părți, fie că este vorba de corporatismul după modelul portughez sau italian, fie că este

vorba de planificare într-o economie esențial capitalistă, ca în Polonia, unde planificarea începe în 1936…

Da, dacă ne limităm la practică și programe, mai degrabă decât la teoria înaltă, o mare parte din ceea ce pare a fi o practică neokeynesiană în anii 1930 pare să se întâmple în anticiparea teoriei lui Keynes.

În anii interbelici, majoritatea tinerilor serioși căutau modalități alternative de a răspunde ineficienței economice – altele decât să ridice pur și simplu mâinile în sus, așa cum făcuseră stânga și dreapta din secolul al XIX-lea, spunând fie că reprezintă ceea ce nu este în regulă cu capitalismul, nu putem face nimic în această privință, fie că este prețul pe care îl plătim pentru ceea ce este în regulă cu capitalismul, nu putem face nimic în această privință. Acestea au fost cele două poziții esențiale, convenționale, atât în răspunsurile economice, cât și în cele politice la criză, până în 1932. Dar în Polonia, Belgia, Franța și în alte părți, tinerii frustrați de răspunsurile de stânga înființau partide sau grupuri separate, favorabile cheltuielilor publice și intervenției guvernamentale.

Într-adevăr, argumentele în favoarea planificării și a intervenției de la vârf erau atât de răspândite, încât argumentele împotriva lor erau în curs de scriere. Friedrich Hayek lucra la argumentele pe care avea să le articuleze cel mai bine în cartea sa din 1945, Drumul către servitute. În această lucrare, el susține că orice încercare de a interveni în procesul natural al pieței riscă și, într-adevăr, într-o versiune a relatării sale, este garantat să producă rezultate politice autoritare. Iar cadrul său de referință este întotdeauna Europa Centrală germanofonă. Hayek susține că ceea ce nu este în regulă cu statul social al Partidului Laburist sau cu economia keynesiană, în implicațiile sale politice, este că se va ajunge la totalitarism. Nu că planificarea ar putea să nu funcționeze din punct de vedere economic, ci că vei plăti un preț prea mare din punct de vedere politic.

Putem face o pauză pentru un moment? Acest lucru a apărut acum de mai multe ori, iar întregul caz Hayek pare a fi o neînțelegere istorică care se află aproape de o dezbatere absolut crucială pentru întregul secol și, într-adevăr, pentru dezbateri importante care continuă și astăzi.

Originile istorice ale lui Hayek mi se par teribil de derutante. El se afla în Austria, unde un stat catolic conservator și autoritar se declara în favoarea a ceva numit corporatism. Acesta era un fel de postură care se anunța a fi economie politică, dar nu avea o economie politică. Corporatismul era numele ideologiei de stat, dar corporatismul în Austria era un parteneriat între guvern și diverse părți ale societății. Au existat foarte puține elemente de politică fiscală sau monetară intervenționistă.

Dimpotrivă, austriecii erau incredibil de convenționali și de stricți în politica fiscală și monetară, exact așa cum ar fi recomandat adepții lui Hayek, motiv pentru care țara a fost lovită atât de puternic de criză și guvernele sale au fost atât de neputincioase. Acesta este, de asemenea, modul în care și-au acumulat toate rezervele, în valută străină și aur, pe care Hitler le-a luat apoi în 1938.

Așadar nu am înțeles niciodată cu adevărat împotriva a ce anume reacționa Hayek mai precis. Austria era un stat autoritar din punct de vedere politic, dar nu avea nici un fel de planificare în sens keynesian. Experiența austriacă pare de fapt să infirme argumentul lui Hayek. În orice caz, puțină planificare ar fi ajutat economia austriacă și ar fi făcut ca autoritarismul local și apoi Hitler – și tot ce a urmat de la Hitler – să fie mai puțin probabil.

Te înțeleg. Dacă citești Drumul către servitute, nu vei găsi prea multe lămuriri în această privință. Dar când pui în paralel scrierile lui Hayek cu lucrările lui Karl Popper din aceeași perioadă, începe să apară un tipar. Ceea ce vezi este o combinație a două animozități: antipatia față de planificarea urbană social-democrată prea încrezătoare de la începutul anilor 1920 din Viena și dezgustul față de modelele corporatiste creștin-socialiste care le-au înlocuit la nivel național în urma loviturii de stat reacționare din 1934.

În Austria, social-democrații și social-creștinii, reuniți în acel moment în Frontul Patriei, aflat la guvernare, reprezentau electorate și obiective foarte diferite. Astfel, orice aparentă asemănare de retorică sau de program apare mult mai mult teoretică decât istorică. Dar, din punctul de vedere al lui

Hayek – și aici este de acord cu Popper și cu mulți alți contemporani austrieci –, ambii au fost responsabili, în moduri diferite, de căderea Austriei în brațele autoritarismului nazist până în 1938.

Hayek este destul de explicit în această privință: dacă începi cu politici de bunăstare de orice fel – îndrumarea indivizilor, impozitarea în scopuri sociale, manipularea rezultatelor relațiilor de piață –, vei sfârși cu Hitler. Nu doar cu proiecte de locuințe social-democrate sau cu subvenții de dreapta pentru viticultorii „cinstiți", ci cu Hitler. Prin urmare, mai degrabă decât să se expună unui astfel de risc, democrațiile ar trebui să evite toate formele de intervenție care denaturează mecanismele propriu-zis apolitice ale unei economii de piață.

Problema cu astfel de argumente, prezentate după 50 sau chiar 70 de ani, cu referire la Hitler și altele asemenea, este că ignoră foarte mult din politica Vienei sau a Austriei în 1934, când democrația de acolo a fost de fapt distrusă. Aceste grupuri care se presupune că sunt similare din cauza unei tendințe generale către intervenția guvernului duc un război civil unul împotriva celuilalt. Iar marea realizare, Viena Roșie, este literalmente distrusă…

Proiectil cu proiectil…

… clădire cu clădire, de artileria care coboară de pe dealurile din jurul Vienei.

Acesta este autismul politic al lui Hayek, manifestat în acea incapacitate de a distinge una de alta diferitele politici care nu-i plăceau. Această confuzie inițială, împinsă în față până în anii 1980 și 1990, explică într-un fel politicile economice pe care le trăim în ultimii 25 de ani. Hayek revine în grațiile specialiștilor, „justificat de istorie", când, de fapt, propria justificare istorică pentru economia de piață apolitică a fost complet greșită.

Unul dintre lucrurile care s-au întâmplat între timp, care este mai puțin spectaculos decât duelul din deceniile trecute dintre Keynes și Hayek, este înlocuirea ocupării depline a forței de muncă – care atât pentru Keynes, cât și pentru Beveridge era o categorie foarte importantă – cu categoria acum dominantă a creșterii economice.

Rata de creștere a economiilor mature a fost întotdeauna considerată relativ lentă. Economiștii clasici și neoclasici au înțeles că o creștere economică rapidă este ceea ce se întâmplă în societățile înapoiate care trec printr-o transformare rapidă. Astfel, te-ai aștepta în mod rezonabil la o creștere economică rapidă în Anglia de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, pe măsură ce trece de la o bază agrară la o bază industrială – la fel cum te-ai aștepta să se întâmple și în România anilor 1950, pe măsură ce treci, desigur, într-un ritm ceva mai forțat, dar nu cu mult mai forțat, de la o societate rurală înapoiată la o societate industrială primitivă foarte productivă, cel puțin inițial.

Ratele de creștere în societățile în curs de industrializare erau astfel, de obicei, de 7% sau chiar 9% – cam la fel ca în China de astăzi. Ceea ce indică faptul că ratele ridicate de creștere economică nu sugerează de obicei prosperitate, stabilitate sau modernitate. Mult timp s-a crezut că acestea sunt caracteristici de tranziție. Rata de creștere tipică în Europa de Vest de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX se diminuase la un ritm destul de constant, la fel cum ratele dobânzilor erau destul de scăzute și au rămas așa. Motivul pentru care ratele de creștere economică au fost atât de ridicate în anii 1950 și pentru care economiștii au devenit obsedați de ele ca măsură a succesului și a stabilității a fost catastrofa economică anterioară.

Acestea fiind spuse, ar trebui să ne amintim că Teoria generală a lui Keynes era o teorie a „ocupării forței de muncă, a dobânzii și a banilor“. Șomajul era preocuparea britanicilor și a americanilor, iar în Europa continentală, a belgienilor. Dar ocuparea forței de muncă nu a fost, de fapt, punctul de plecare teoretic al scrierilor franceze sau germane – care erau mult mai preocupate de inflație. Modul în care Keynes contează pentru factorii de decizie politică europeni era mai puțin legat de ocuparea forței de muncă în sine, ci de teoretizarea rolului guvernului în stabilizarea economiilor prin

măsuri anticiclice, cum ar fi cheltuielile de deficit în timpul recesiunii. Acest lucru însemna nu numai măsuri pentru a menține oamenii la locul de muncă, ci și măsuri pentru a menține stabilitatea monedei și pentru a se asigura că ratele dobânzilor nu fluctuau nebunește și nu distrugeau economiile. Așadar ocuparea forței de muncă, care este esențială pentru gândirea engleză și americană, nu este o obsesie universală pe continent. Stabilitatea este.

Economiștii germani sunt preocupați în principal de vestigiile hiperinflației, iar când gândesc politic, se gândesc la anii 1920, dar în practică Hitler este destul de preocupat de ocuparea forței de muncă. Poate că acesta este momentul în care am putea să privim direct, din punct de vedere istoric, la diferența dintre, să zicem, Keynes în jurul anului 1936 și Planul cvadrienal german din același an.

Fasciștii și naziștii au presupus că se poate combina capitalismul bazat pe proprietate, pe de o parte, și intervenția guvernului, pe de altă parte. Industriașii, proprietarii, marii fermieri, producătorii individuali, proprietarii de magazine puteau fi perfect autonomi, dar guvernul putea interveni în relațiile lor cu lucrătorii, putea planifica bunurile pe care le produceau și determina prețurile la care le produceau. Acolo un guvern se putea angaja, putea interveni și acționa fără a pune la îndoială natura fundamental capitalistă a sistemului economic. Acest amestec era greu de înțeles din punct de vedere ideologic. Astfel, politica nazistă sau fascistă putea părea procapitalistă, anticapitalistă sau neokeynesiană. Era vorba în primul rând despre cheltuieli guvernamentale masive în exces – „în exces“ în sensul că depășeau resursele existente – pentru a amâna crize politice și sociale în detrimentul stabilității viitoare sau în detrimentul veniturilor viitoare, dacă nu erau obținute din altă parte. Iar Keynes a văzut acest lucru destul de devreme.

În cadrul ipotezelor keynesiene, ceea ce urmărești este restabilirea echilibrului într-un sistem. În timp ce în ipotezele hitleriste poți stabili echilibrul doar într-un viitor foarte îndepărtat, când i-ai jefuit deja pe toți evreii și ți-ai creat utopia rasială pastorală în Est.

Pentru Keynes, echilibrul era un obiectiv și chiar o virtute. Și asta parțial din motive teoretice, dar aș spune că și din motive psihologice. Pierderea echilibrului pe care Keynes și generația sa au experimentat-o odată cu Primul Război Mondial și cu prăbușirea certitudinilor și a securității din epoca eduardiană și, prin urmare, victoriană, este cel mai important sentiment care informează scrierile sale teoretice. La fel cum a fost și în sprijinul său pentru statul social postbelic, pe care l-a susținut nu din motive economice, cu atât mai puțin ideologice, ci pentru că a înțeles și a anticipat nevoia copleșitoare de securitate pe care oamenii o vor simți după încheierea celui de-al Doilea Război Mondial.

Echilibrul era o virtute pentru Keynes. Intervenția guvernului era în primul rând o modalitate de a reechilibra economia. Nici o astfel de preocupare nu informează nici pe departe gândirea nazistă – unde echilibrul este exact ceea ce este distrus o dată pentru totdeauna. Nu te interesează să echilibrezi conturile, ca să spunem așa, ale unei societăți complexe; pur și simplu atingi anumite obiective – dacă este necesar, în detrimentul anumitor părți ale societății respective, astfel încât celelalte părți ale acesteia să aprecieze eforturile tale.

O altă diferență fundamentală este un lucru pe care Hannah Arendt îl remarcă, și anume că într-o societate stabilă, de genul celei imaginate de Keynes, oamenii sunt capabili să aibă o viață privată. Acest lucru reiese încă din primele pagini din Lumea de ieri a lui Zweig, de unde am început. Aceasta este o parte din ceea ce înseamnă stabilitate, faptul că poți avea o viață privată – o sferă în care nu te preocupă nimic altceva decât propriile afaceri, pe care, într-o anumită măsură, le poți aranja în mod previzibil. În timp ce Hitler a încercat în mod conștient să se asigure că oamenii nu vor mai putea gândi așa vreodată.

Așa este. Adică noțiunea de a dori să facă imposibilă o viață decentă este absentă din tot ceea ce Keynes își putea imagina. Ceea ce Keynes a vrut să facă a fost să salveze Anglia liberală de consecințele propriei ideologii

economice. Ei bine, Hitler nu se ocupă cu salvarea Germaniei liberale de nimic.

O altă comparație care ar putea fi explorată este cea dintre planificarea liberală și planul cincinal al lui Stalin.

Trebuie să eliminăm din conversație orice presupunere că planificarea în formele sale de după cel de-al Doilea Război Mondial ale statelor sociale datorează ceva experienței sovietice. Cel mult se poate spune că o serie de indivizi care – ca intelectuali, dar nu ca factori de decizie politică – au favorizat planificarea, au crezut că au favorizat-o, într-o anumită măsură, pentru că au considerat că ceea ce văzuseră în Uniunea Sovietică a fost bun și au crezut că a fost bun pentru că Stalin se ocupase de planificare.

Istoria planificării este una în care diferite societăți europene au ajuns la concluzii diferite despre unde și cum este de dorit să folosească statul pentru a urmări aceste scopuri etice și pragmatice. Tocmai această pluralitate arată cât de neimportantă a fost de fapt experiența sovietică: a existat un singur model sovietic, sovieticii au negat valoarea pluralismului și nici un decident politic european nu a urmat planificarea de tip sovietic decât dacă a fost nevoit: și aceasta este istoria Europei de Est postbelice, o altă poveste.

Statul britanic al bunăstării ca atare nu a planificat niciodată. Există raportul Beveridge din 1942 și au existat dezbateri despre planificare. Dar ceea ce a apărut de fapt au fost o serie de instituții, în primul rând naționalizări, care au fost apoi considerate condiții necesare și suficiente pentru un tip mai bun de relații între stat și societate. Nimeni, ca să spunem așa, nu a planificat planificarea. Și nimeni nu a planificat nici detaliile. Nimeni în Marea Britanie nu s-a așezat și nu a planificat cât de mult ar trebui să investească în căile ferate, unde ar trebui să se fabrice vagoanele, în ce măsură ar trebui descurajată forța de muncă să opereze în acest domeniu și încurajată sau reeducată să opereze în acel domeniu.

Acest tip de planificare este mai degrabă continental-european. Planificarea economică scandinavă era mult mai orientativă și mult mai puțin înclinată

spre reglementare decât cea engleză, mult mai preocupată de încercarea de a împinge investițiile private în anumite direcții. Planificarea franceză a fost centralizată și orientativă, deci preocupată să genereze anumite tipuri de rezultate fără a le impune în mod direct. Politicile socioeconomice vest-germane din anii postbelici au fost mult mai localizate sau încurajarea a venit din inițiative localizate. Naționalizarea a contat mult mai puțin în Germania de Vest decât în Marea Britanie. Italienii au canalizat banii publici prin intermediul unor grupuri-umbrelă uriașe, IRI, ENI și așa mai departe, sau Cassa del Mezzogiorno, către anumite obiective regionale. Așadar „planificare“ a însemnat o mulțime de lucruri diferite. Dar nu a însemnat niciodată să te orientezi după modelul sovietic de rezultate la scară largă, declarate și obligatorii.

Pentru a vedea cea mai elementară diferență dintre cazul sovietic și alte cazuri trebuie să te uiți la modul în care au fost generate politicile, precum și la ceea ce a fost politica. Planurile vest-europene au fost toate compromisuri între nevoia tehnică percepută de a investi în infrastructură pe termen lung și dorința politică imediată de a diminua nemulțumirea consumatorilor. În Europa de Est, unde a fost impus comunismul, de obicei nu era nevoie să se atenueze nemulțumirea consumatorilor. Puteai să te concentrezi pe construirea a tot ceea ce teoria îți spunea că trebuie să ai în cantități mari – iar faptul că acest lucru ar fi produs o nemulțumire uriașă a consumatorilor era o chestiune de indiferență într-un sistem politic închis.

Compromisurile vest-europene au fost făcute acceptabile din punct de vedere politic prin asistența americană postbelică cunoscută sub numele de Planul Marshall. Dacă am fi scos Planul Marshall din peisaj, unele țări europene, inclusiv Marea Britanie, ar fi avut reale probleme în a atinge anumite obiective de politică publică fără a declanșa proteste politice uriașe. Grevele din Franța din 1947 sunt un indicator destul de bun în acest sens.

Nu a fost Planul Marshall un exemplu de planificare economică politică internațională americană strălucită? Şi nu ar trebui să fie văzut (ca și planificarea la nivelul unei economii europene unice, pe care a favorizat-o și a permis-o) nu ca ceva care a decurs din modele politice extreme, ci ca ceva menit să prevină popularitatea acestora?

George Marshall fusese șef de stat-major al armatei americane în timpul războiului, iar în 1947 era secretar de stat. Când Marshall pleacă la Moscova în martie 1947, se oprește pe drum în capitalele europene. El știe că Partidul Laburist britanic era la capătul puterilor, după doi ani de guvernare agitată. În Franța, fiecare guvern era mai slab decât precedentul, culminând cu prăbușirea coaliției de stânga în primăvara lui 1947. În Italia, comuniștii ar fi putut câștiga alegerile libere (cele din 1948 au fost puternic înclinate în favoarea creștin-democraților cu sprijin papal și american). În Cehoslovacia, câștigaseră deja. Comuniștii se descurcau foarte bine în locuri precum Belgia, și chiar pentru scurt timp în Norvegia.

Europa de Vest nu avea deloc garanția că va ajunge pe „culmile însorite“, pentru a folosi expresia lui Churchill, în anii 1950 și 1960. Boomul imediat postbelic se diminuase, iar economiile sufereau din cauza lipsei de bunuri și de valută. Nu aveau cum să cumpere ceea ce aveau nevoie dacă nu produceau ei înșiși – și cei mai mulți dintre ei nu o făceau. Nu puteau împrumuta dolari, iar dolarul era din ce în ce mai mult moneda internațională. Chiar și acele economii precum cea vest-germană sau belgiană, care începeau să se redreseze, erau sugrumate de lipsa rezervelor valutare.

Alan Milward susține că Europa suferea consecințele propriului succes: incipientul avânt economic postbelic – în special redresarea industrială din vestul Germaniei și din Țările de Jos – a creat blocaje care, la rândul lor, au readus șomajul. Aceasta a fost consecința, desigur, a sărăcirii Europei. Aceasta nu mai era capabilă să își alimenteze propria redresare economică, chiar și la niveluri atât de scăzute, și era complet dependentă de valuta străină și de materiile prime importate.

Deci, dintr-o anumită perspectivă, Planul Marshall nu a făcut decât să deschidă o supapă blocată. Dar, chiar și așa, importanța sa nu este diminuată. A fost – și uităm acest lucru – în primul rând un răspuns politic, nu unul economic. La Washington se credea că Europa era atât de lipsită de încredere în sine din punct de vedere politic încât nu va putea să se redreseze din punct de vedere economic și va cădea pradă fie unei dezbinări comuniste, fie unei reveniri la fascism. Subliniez această din urmă variantă:

în special în cazul Germaniei, observatorii se temeau serios de o renaștere nostalgică a simpatiei naziste.

Ideea că trebuia să salvezi Europa din punct de vedere economic pentru a nu se prăbuși din punct de vedere politic nu a fost deloc o intuiție surprinzătoare. Nouă era ideea că modul în care puteai salva Europa Centrală și de Vest era să le faci responsabile pentru propria redresare, dar cu mijloace care le erau puse la dispoziție. Este o dezbatere separată dacă acesta a fost un interes propriu luminat din partea Americii. S-ar putea foarte bine să fie așa, atât pe termen scurt – pentru că o mare parte din banii Planului Marshall s-au întors în Statele Unite sub formă de cheltuieli, achiziții și așa mai departe –, cât și pe termen lung, pentru că a stabilizat Europa și a creat un aliat occidental important.

Dar poate că acest lucru nu contează. Indiferent dacă Planul Marshall a fost în interes propriu, luminat sau nu, a avut cu siguranță o importanță crucială. I-a pus o coloană vertebrală lui Bidault, așa cum spunea un consilier american, vorbind despre prim-ministrul Franței, care părea să se clatine neputincios în fața grevelor comuniste.

Odată cu redresarea, în același moment, în același suflu sau lipsă de suflu, vine și statul bunăstării.

Legislația la care ne referim când vorbim despre apariția statului bunăstării începe în majoritatea țărilor în 1944 sau 1945, așa că Marshall nu este relevant aici (deși trebuie remarcat că administrația Truman a favorizat mai ales reformele europene ale bunăstării ca stabilizatori democratici). Idealul vine din partea rezistenței, a partidelor de stânga postbelice sau chiar a creștin-democrației. Statul bunăstării nu este în primul rând, cu excepția Scandinaviei, opera social-democraților.

Dar aș dori să subliniez din nou punctul pe care l-am menționat despre planificare: a existat o tendință comună prin multe variante diferite. De la o țară la alta, abordarea a variat, la fel ca și metoda de finanțare. Odată ce a intrat în funcțiune, Planul Marshall a ajutat, fără îndoială, la acoperirea costurilor inițiale ale acestor state sociale; dar ar trebui să ne amintim că a

durat doar patru ani și nu a fost cheltuit, în cea mai mare parte, pentru servicii sociale.

Atunci, poate că un candidat mai bun pentru o reacție europeană comună la Planul Marshall ar fi cooperarea economică.

Planul Marshall a implicat un sistem de plăți internaționale conceput pentru a se asigura că țările beneficiare nu își iau pur și simplu partea lor și pleacă să cerșească pe la vecini. A existat un fond pur teoretic, prin care puteai să te împrumuți de la o bancă de plăți inexistentă și apoi să o rambursezi cu câștigurile tale din comerțul cu o altă țară. Era un sistem foarte simplu, dar care necesita cooperare comercială și descuraja subvențiile și protecționismul.

Este greu de demonstrat legătura – cu greu putem reface istoria postbelică fără acest sistem pentru a vedea ce s-ar fi putut întâmpla –, dar cred că este clar că simplul fapt de a coopera la acest tip de nivel tehnic, deși impus de Washington, a demonstrat că un continent care se angajase doar de curând în distrugere reciprocă putea coopera. Și nu doar să coopereze, ci să concureze și să colaboreze în conformitate cu regulile și normele convenite. Acest lucru ar fi fost de neconceput în anii 1930.

Este corect să ne gândim la acest lucru în primul rând ca la un fel de efect secundar intenționat al Planului Marshall sau nu cumva au existat într-adevăr unii europeni – francezi, germani, belgieni…

Care s-au gândit la aceste…

… aceste lucruri cu mult timp înainte?

Vestea bună este că au existat. Vestea proastă este că mulți dintre ei au poluat moștenirea colaborării economice pentru că au fost mai mult decât dispuși să accepte condițiile impuse de teoreticienii naziști și fasciști ai uniunii „europene“.

Astfel, unii dintre oamenii care au condus Regimul de la Vichy aveau să apară după război ca principalii planificatori ai Franței gaulliste, sau ai Franței republicane. Unii dintre tinerii și strălucitii economiști tineri care s-au implicat activ în administrarea economiei Germaniei de Vest în anii postbelici fuseseră factori de decizie politică economică la nivel mediu în Germania nazistă. Mulți dintre tinerii din jurul lui Pierre Mendès-France, al lui Paul-Henri Spaak în Belgia sau al lui Luigi Einaudi în Italia, fuseseră consilieri economici apolitici în domeniul comerțului, al investițiilor, al industriei, al agriculturii, pentru guvernele fasciste sau de ocupație în timpul războiului.

Ceea ce îi legase pe acești inovatori cu spirit reformator fusese cultul planificării europene care atrăgea atâția birocrați tineri în anii interbelici. Însuși cuvântul „Europa“ – Europa unită, planul european, unitatea economică europeană și așa mai departe – a fost ușor suspect în primii zece ani de după război din cauza asocierii sale cu retorica nazistă a unei Europe mai raționale, care urma să înlocuiască Europa democratică ineficientă din memoria colectivă interbelică. Această retorică a atins apogeul odată cu introducerea „Noii Europe“ a lui Hitler în 1942 ca bază oficială a colaborării în toate țările ocupate.

Acesta este unul dintre motivele pentru care scandinavii și mai ales englezii au fost, în mod normal, suspicioși față de discuțiile incipiente despre unitatea europeană imediat după înfrângerea lui Hitler. Cealaltă sursă de scepticism a fost asocierea pe care „Europa unită“, „unitatea europeană“ și altele asemenea o aveau cu Europa catolică în special. Toți cei șase miniștri de externe care au semnat actul prin care a luat naștere Comunitatea Europeană a Cărbunelui și Oțelului, fundația cooperării economice europene instituționalizate, erau catolici: din Italia, Franța, Germania de Vest, în mare parte catolică, și țările Benelux. Acest lucru putea fi – și adesea a fost – prezentat ca o stratagemă a Europei catolice de a reconstrui aceste țări în jurul unui fel de model de colaborare economică neocorporatistă.

Așadar aș dori să ajungem la modul în care această istorie se repetă ca farsă, ceea ce se întâmplă acum, dar mai întâi să spunem câteva cuvinte

despre modul în care se repetă ca tragedie: anii 1970, să spunem, când planificarea este discreditată la nivel intelectual. Cum se ajunge la asta?

Planificarea nu este niciodată complet discreditată în Franța. Și nici nu a fost nevoie să fie discreditată în Germania, pentru că nu a existat niciodată „planificare“ în sensul adevărat al cuvântului. Modelul economic din Renania și modelul francez de planificare indicativă au fost percepute ca fiind de succes în țările lor, într-un spectru larg de opinii politice. Și aș spune că sunt văzute astfel și astăzi – nu în ultimul rând în lumina experienței anglo-saxone sau anglo-americane din ultimii 30 de ani. După majoritatea criteriilor internaționale, nivelul de trai din Franța și din Germania (ca să nu mai vorbim de alte țări ale căror economii sunt structurate în mod similar, cum ar fi Țările de Jos sau Danemarca) îl depășește în mod izbitor pe cel din America sau Marea Britanie. Modelele postbelice pur și simplu nu sunt discreditate peste tot; sau chiar și acolo unde sunt parțial discreditate, ele sunt încă prezente în diferitele reacții la criza financiară pe care le vedem astăzi.

Ar fi bine să ne amintim că doar o nouă generație de teoreticieni și de factori de decizie politică economică cu înclinații anglo-americane a fost cea care a susținut că planificarea ca atare a fost un eșec. Planificarea – care, după cum am văzut, ar putea însemna orice, un întreg spectru – și-a pierdut monopolul de atracție în Anglia, în SUA și (din motive cu totul diferite) în Italia și în Europa postcomunistă. În alte părți, chestiunea este cel puțin nerezolvată.

Dezamăgirea englezilor față de planificare a fost un produs secundar (nu întru totul justificat) al deziluziei față de naționalizare și controlul statului asupra economiei. Iar acest lucru, la rândul său, forțând o afirmație pe care o consider legitimă, a fost rezultatul faptului că realizările boomului postbelic au fost practic consumate până la sfârșitul anilor 1960. În anii 1970, oamenii nu-și mai aminteau de ce existau statele de planificare sau de bunăstare în primul rând.

Trecerea timpului a contat și în alt mod. Logica statelor sociale transgenerație nale era greu de observat în avans. Este un lucru să spui că vom garanta că toată lumea are un loc de muncă. Este cu totul altceva să

spui că vom garanta că toată lumea are o pensie. Această diferență devine clară tocmai în anii 1970. În acel deceniu, mai puțini oameni aveau locuri de muncă, iar veniturile fiscale erau în scădere, astfel încât costurile tot mai mari ale serviciilor sociale au devenit o preocupare majoră: tot mai mulți oameni se calificau, în funcție de vârstă, pentru beneficiile lor mult așteptate. Astfel, statele sociale postbelice s-au ciocnit cu sfârșitul boomului postbelic pe care îl generaseră – iar nemulțumirile din anii 1970 sunt rezultatul.

La fel de importantă este și problema inflației. Adepții postbelici ai lui Keynes au fost în cea mai mare parte neinteresați de inflație sau de riscul aferent al unei datorii de stat în continuă acumulare. Aceștia acceptaseră că obiectivul era ocuparea deplină a forței de muncă, iar cheltuielile guvernamentale erau mijloacele – fără să înțeleagă prea bine că politica anticiclică merge în ambele sensuri: în vremuri bune, se presupune că trebuie să reduci. Dar este foarte greu să reduci cheltuielile publice. Și astfel s-a ajuns la o creștere a inflației.

Bineînțeles că nu a fost atât de simplu. Originile inflației din anii 1970 sunt încă disputate: unele au fost cu siguranță externe – de exemplu, creșterea prețurilor petrolului din acel deceniu. Dar combinația dintre recesiune și inflație a fost descurajantă și în mare parte neprevăzută. Consecința a fost că guvernele păreau să cheltuiască sume tot mai mari de bani pentru a atinge obiective tot mai puține.

În sens mai larg, eșecul planificării sovietice a discreditat eforturile vest-europene în ochii unei noi generații de critici. Acest lucru s-a întâmplat în ciuda absenței oricărei relații istorice sau logice între cele două și chiar dacă formele vest-europene de planificare se doreau a fi, și au fost, antidotul politicii comuniste. Mitul interbelic al succesului planificării sovietice a fost înlocuit, în cursul anilor 1970 și 1980, de o prezentare universal acceptată a planificării socialiste ca fiind un eșec total. Implicațiile acestei inversări au fost semnificative: eșecul și prăbușirea Uniunii Sovietice au subminat nu doar comunismul, ci o întreagă narațiune progresistă a progresului și a colectivizării, în care planificarea sovietică și cea occidentală erau prezumtiv integrate, cel puțin în ochii admiratorilor lor.

Când această poveste și-a pierdut ancora, multe alte lucruri au început să plutească în derivă.

În descrierea pe care ai făcut-o atât lui Beveridge, cât și lui Keynes, sugerezi o relație între economie, etică și politică. Și se pare că ceea ce găsim în ultimul sfert al secolului XX este o credință reînnoită – care uneori miroase a ceva doctrinar sau chiar a dogmatism – că etica sau politica pot fi derivate din economie.

Așa este. Sau, chiar dacă nu poți, nu contează, deoarece condiția de bază a unei colectivități prospere este producția economică, stabilitatea economică și creșterea economică – iar consecințele acesteia, fie că sunt necesare sau contingente, nu depind de tine.

Vorbind despre originile planificării, ai subliniat considerentele prudente și etice. Cred că o condiție pentru influența intelectuală în aceste chestiuni a fost un simț estetic. Cartea lui Engels Situația clasei muncitoare în Anglia este foarte descriptivă. Și apoi, bineînțeles, există un întreg gen de romane victoriene – mă gândesc la Dickens, dar și la Elizabeth Gaskell – care abordează direct industrializarea. Această literatură are rolul de a crea o imagine a suferinței clasei muncitoare, făcând societatea să arate altfel decât înainte.

În secolul XX am văzut un ecou al acestei literaturi în scrierile lui Upton Sinclair (Jungla), Studs Terkel (Timpuri grele), John Steinbeck (Fructele mâniei) și alții. Observă similitudinile de abordare și de temă – în cazul lui Terkel, chiar până la limita împrumutului unui titlu dickensian.

Astăzi, deși încă mai simțim repulsie estetică față de sărăcie, nedreptate, sănătate precară, sensibilitatea noastră se limitează adesea la ceea ce obișnuiam să numim Lumea a Treia. Suntem conștienți de sărăcie și de nedreptatea economică – de nedreptatea pur și simplu a distribuției inegale – în locuri precum India, în mahalalele din São Paulo sau în Africa. Dar suntem mult mai puțin sensibili la distribuția defectuoasă a resurselor și a

șanselor de viață în cartierele sărace din Chicago, Miami, Detroit, Los Angeles sau, într-adevăr, New Orleans.

În America, a urca pe scara socială înseamnă să te îndepărtezi fizic de semnele suferinței. Și, astfel, declinul orașului devine mai degrabă o sursă de declin general decât un stimulent pentru reînnoire.

De exemplu, când Dickens scria secțiunile cu acțiunea desfășurată pe calea ferată din Micuța Dorrit sau când Elizabeth Gaskell scria Nord și Sud, ambii atrăgeau în mod intenționat atenția cititorilor lor asupra unei catastrofe sociale care se desfășura sub ochii lor, dar de la care mulți reușeau să își abată atenția.

Avem nevoie de o reînnoire similară a atenției la ceea ce se află sub nasul nostru. În prezent, atât de mulți dintre noi trăiesc în comunități închise, enclave fizice care țin departe un tip de realitate socială și, de asemenea, protejează un alt tip de realitate socială de intruziune. Aceste microsocietăți închise îi asigură pe beneficiarii lor că, din moment ce plătesc pentru propriile servicii, nu sunt responsabili pentru cheltuielile și cerințele societății din afara porților. Acest lucru îi face să fie reticenți în a plăti pentru servicii și beneficii de pe urma cărora nu percep nici un câștig privat imediat.

Ceea ce se pierde aici, ceea ce se corodează în dezgustul față de impozitarea comună este însăși ideea de societate ca un teren de responsabilități comune. Evident, este complet nesinceră, deoarece, când ieși din comunitatea închisă, intri pe autostrada interstatală, care este un serviciu furnizat de guvern, care ar putea fi plătit doar din impozitarea generală și așa mai departe. Iar poliția care garantează în cele din urmă că astfel de enclave de bogăție sunt posibile este plătită din taxele locale.

Declinul orașului este crucial aici. Ai dreptate în această privință. Ascensiunea orașului modern – și nu a orașului medieval – a fost contemporană cu ascensiunea chestiunii sociale. Geograful francez Louis Chevalier a subliniat acest aspect cu aproximativ 50 de ani în urmă: scriind despre Parisul de la începutul secolului al XIX-lea în lucrarea sa Classes

laborieuses et classes dangereuses, el a demonstrat în mod strălucit ce se întâmplă când un oraș administrativ medieval devine o metropolă modernă a clasei muncitoare.

Acolo unde altădată întreaga comunitate urbană era interdependentă, noul centru industrial își divizează clasele constitutive. Burghezia comercială care domină viața publică a orașului trăiește într-o teroare crescândă față de însăși populația muncitoare de care depinde – dar cu care nu mai interacționează la nivel uman zilnic. Populația muncitoare devine în același timp sursa bogăției și o provocare permanentă pentru aceasta. Orașul se scindează, ținut împreună de nevoi comune, dar și de teamă reciprocă și de o separare teritorială tot mai mare.

În prezent, încă mai există frică și separare, dar sentimentul de nevoie comună și de interes comun se erodează rapid. Există și excepții; New York este o excepție. Dar orașul clasic, cu o clasă superioară, o clasă de mijloc, o clasă muncitoare și un set de relații geografice care se suprapun peste setul de relații sociale, a dispărut în mare parte în această țară.

Orașul este locul în care este cel mai ușor din punct de vedere logistic pentru stat să distribuie resursele. Și cu cât te îndepărtezi mai mult de oraș, cu atât devine mai dificil și mai costisitor pentru stat să acționeze, ceea ce înseamnă că oamenii care cred că primesc cel mai puțin primesc, de fapt, cel mai mult. Locurile, din punct de vedere geografic, în care oamenii sunt cel mai puțin dispuși să plătească impozite sunt cele care beneficiază de ajutor social din partea guvernului federal.

Nici unul dintre statele vestice ale SUA, care sunt afectate de secetă, nu ar putea supraviețui un an fără echivalentul american a ceea ce europenii consideră a fi subvenții regionale. Și, desigur, europenii nu sunt diferiți. Așa cum Arizona sau Wyoming se presupun libere de intruziuni guvernamentale, în timp ce depind în totalitate de acestea, tot așa avem paradoxul Irlandei și al Slovaciei. Ele au fost și sunt printre cele mai mari beneficiare ale subvențiilor regionale de la Bruxelles (finanțate de economiile planificate sau dirijate ale Franței, Germaniei și Țărilor de Jos),

în timp ce proclamă la nivel local atracțiile pieței libere și ale reglementărilor minime.

Dacă le-ați spune oamenilor din Dakota de Sud sau din Nevada că beneficiază de echivalentul Fondului European de Dezvoltare Regională, sunt sigur că ar fi destul de supărați. Dar acesta este, în esență, modul în care funcționează Statele Unite.

De fapt, funcționează de mult timp în acest fel. Imaginează-ți cazul fermierului cultivator de porumb din Nebraska: bineînțeles că acesta beneficiază enorm de subvenții care distorsionează masiv totul, de la porumb la soia și producție, precum și de apă ieftină, benzină ieftină și autostrăzi finanțate din fonduri publice. Dar, dacă nu ar beneficia de astfel de generozități publice, agricultura (mai ales agricultura familială) ar muri; iar agricultura familială este o parte crucială a identității naționale americane (acest lucru corespunde destul de bine practicii și mitologiei subvențiilor franceze, dar cel puțin francezii recunosc acest lucru).

Apariția autarhiei individuale face parte din mitul frontierei americane. Distrugeți acest lucru sau, mai degrabă, lăsați-l să fie distrus, și distrugeți o parte din rădăcinile noastre. Acesta este un argument politic care poate fi apărat și este chiar rezonabil – nu există nici un motiv de principiu pentru care americanii să nu plătească pentru a păstra ceea ce consideră cel mai american element din moștenirea lor. Dar, ca argument, nu are nimic de-a face cu capitalismul, individualismul sau piața liberă. Dimpotrivă, este un argument în favoarea unui anumit tip de stat social – nu în ultimul rând din cauza presupunerii incontestabile că un anumit tip de individualism durabil necesită o bună parte de ajutor din partea statului.

Ai menționat sursele etice și prudente ale social-democrației, iar eu te-am întrebat despre cele estetice. Mi se pare, de asemenea, că există o chestiune de veridicitate care este importantă. Când ne gândim la Gaskell, la Engels, la Dickens sau la Upton Sinclair, ne gândim la anumiți termeni pe care aceştia i-au introdus şi care ne-au rămas în minte: „timpuri grele“, de exemplu. Şi mă întreb dacă nu cumva ceea ce lipseşte astăzi nu este aceeaşi

dorință sau capacitate a intelectualilor de a formula ceea ce se întâmplă de fapt în economie și în societate.

Această capacitate s-a destrămat în două etape. Prima etapă, pe care aș estima-o ca începând de la sfârșitul anilor 1950, a fost autodistanțarea intelectualilor de o preocupare față de nedreptățile directe și observabile ale vieții economice. Se părea că aceste nedreptăți observabile erau mai degrabă depășite, cel puțin în locurile în care trăiau intelectualii. Concentrarea pe „cei sărmani și marginali din Londra și Paris“, cum ar veni, părea aproape jalnică – știți, „da, da, da, da, dar este mai complicat decât atât, adevăratele nedreptăți sunt“, și apoi altceva. Sau adevărata opresiune este în minte, mai degrabă decât în distribuția nedreaptă a veniturilor, sau orice ar fi. Așa că intelectualii de stânga au devenit mai isteți în a găsi nedreptăți – și mai puțin interesați de ceea ce părea mai degrabă stilul anilor 1930 sau, dacă erau mai conștienți din punct de vedere istoric, al anilor 1890, de oroare morală față de simpla nedreptate economică și suferință.

Mai recent, cred că suntem cu adevărat victimele unei schimbări discursive, de la sfârșitul anilor 1970, către economie. Intelectualii nu se întreabă dacă un lucru este corect sau greșit, ci dacă o politică este eficientă sau ineficientă. Ei nu se întreabă dacă o măsură este bună sau rea, ci dacă aceasta îmbunătățește sau nu productivitatea. Motivul pentru care fac acest lucru nu este neapărat pentru că nu sunt interesați de societate, ci pentru că au ajuns să presupună, destul de necritic, că scopul politicii economice este de a genera resurse. Până când nu ai generat resurse, spune refrenul, nu are rost să purtăm o conversație despre distribuirea acestora.

Acest lucru, mi se pare, se apropie de un fel de șantaj blând: cu siguranță nu vei fi atât de nerealist, de detașat sau de idealist încât să pui scopurile înaintea mijloacelor? În consecință, ni se spune că totul începe cu economia. Dar acest lucru îi reduce pe intelectuali – nu mai puțin decât pe muncitorii despre care discută – la niște hamsteri pe o bandă de alergare. Când vorbim de creșterea productivității sau a resurselor, cum știm când să ne oprim? În ce moment suntem suficient de bine aprovizionați pentru a ne îndrepta atenția către distribuția bunurilor? Cum am putea ști când a sosit momentul să vorbim despre recompense și nevoi, mai degrabă decât despre producție și eficiență?

Efectul dominației limbajului economic într-o cultură intelectuală care a fost întotdeauna vulnerabilă la autoritatea „experților“ a acționat ca o frână în calea unei dezbateri sociale mai bine informate din punct de vedere moral.

Altceva ciudat, cred eu, se întâmplă când intelectualii încep cu economia. Și anume că numai lucrurile care sunt produse sunt cumva reale. Și chiar substantivele pe care le folosim s-au schimbat, sensul s-a schimbat. Dacă cer apă la cafeneaua de pe stradă, chelnerul vrea să știe ce fel de apă îmbuteliată vreau. Cu toții trebuie să bem apă. Apa este foarte importantă. Ne scăldăm în ea, vrem să fie curată. Dar nu există nici un motiv pentru ca apa să fie pusă în sticle. În orice caz, este un lucru dăunător. Dinții copiilor se descompun din cauza lipsei de fluor. Trebuie să folosești petrol pentru a face sticlele și arunci petrol în ocean importând apă de pe alte continente. Și toate acestea devalorizează bunul public, care este apa de la robinet, pe care am reușit deja să o obținem.

Acesta este un neajuns al oricărei economii de piață. Marx a observat fetișizarea mărfurilor în secolul al XIX-lea, și nu a fost primul; Carlyle a făcut-o și el.

Dar cred că este un produs secundar special al cultului nostru contemporan al privatizării: sentimentul că ceea ce este privat, ceea ce este plătit, este cumva mai bun tocmai din acest motiv. Aceasta este o inversare a unei presupuneri comune în primele două treimi ale secolului, cu siguranță în cei 50 de ani de mijloc, din anii 1930 până în anii 1980: că anumite bunuri puteau fi furnizate în mod corespunzător doar pe o bază colectivă sau publică și că erau cu atât mai bune din acest motiv.

Transformarea sensibilității noastre în acest sens a avut tot felul de efecte secundare. Când oamenii spun „Prefer să cumpăr un produs privat și să nu fiu taxat pentru cel public“, devine mai greu să impozitezi pentru un bun public. Acest lucru reprezintă atunci o pierdere pentru toată lumea, chiar și pentru cei foarte bogați, deoarece statul pur și simplu poate face anumite lucruri mai bine și mai ieftin decât orice altă entitate. Familia din comunitatea închisă poate bea apă îmbuteliată, dar gătește, face curățenie și

se spală cu apă de la robinetul public, pe care nici o companie privată nu ar găsi vreodată profitabil să o furnizeze fără garanții publice și prețuri subvenționate.

Acest lucru ne aduce aproape de o întrebare care i-a preocupat pe economiștii politici și teoreticienii sociali de la începutul secolului XX. În ce moment este legitim ca un guvern să spună pur și simplu că un anumit bun sau serviciu este mai bine furnizat în mod public? Când este corect să se creeze un monopol public natural? Dar, începând din 1980, întrebarea a fost pusă în mod diferit: de ce ar trebui să existe monopoluri publice? De ce nu ar trebui ca totul să fie deschis profitului? În ultimii 25 de ani, trăim sau am trăit cu această suspiciune viscerală față de orice fel de monopol public în tot ceea ce ar putea, în principiu, să devină privat. Și, apropo, nu cred că se va schimba din cauza crizei exagerate a capitalismului pe care o traversăm acum. Cred că ceea ce vom vedea mai mult este acceptabilitatea guvernului ca autoritate de reglementare – dar nu vom vedea guvernul ca monopolizator al anumitor tipuri de bunuri și de servicii.

Apa este un exemplu deosebit de frapant pentru mine, deoarece arată cât de mult poate degenera civilizația și totuși să crezi că progresezi dacă faci totul privat. Etica conform căreia, dacă apari undeva și ceri un pahar de apă, ar trebui să ți se dea, este veche de când lumea. Iar varianta modernă a acestui lucru, care s-a manifestat în cea mai mare parte a vieții mele în această țară, a fost că existau cișmele în locurile publice. Care acum dispar încet-încet.

Același lucru este valabil și pentru alte câștiguri ale civilizației mai recente, dar care până în acest ultim sfert de secol au fost, de asemenea, considerate de la sine înțelese. Americanii nu-și mai amintesc să fi avut un transport public bun, deși în multe locuri au avut cândva. În Marea Britanie se poate vedea cum privatizarea transportului schimbă societatea. Autobuzele Green Line au făcut din mine un londonez, au făcut din mine un englez, poate la fel de mult ca școala.

Nu mai există așa ceva pentru un băiat din Londra de astăzi. Când eram tânăr, am mers cu autobuzele Green Line la școală. Erau bine îngrijite, plăcute și defineau un oraș cu traseele lor. Autobuzele Green Line de astăzi

sunt deținute și administrate de Arriva, cea mai rea dintre companiile private responsabile acum de furnizarea de servicii de transport feroviar și cu autobuzul pentru navetiștii britanici. Principalul lor scop pare a fi acela de a conecta suburbiile izolate cu imensele centre comerciale, adesea fără nici o legătură cu logica geografiei urbane. Nu există nici un fel de rute care să traverseze Londra.

Aș dori să ajung de aici înapoi la un nivel mai abstract. Mi se pare că, pe lângă diversele bunuri despre care s-ar putea vorbi – transport, apă, alimente sau chiar aer – există o problemă fundamentală legată de păstrarea unor categorii de discurs economic.

Acesta ar putea fi un fel de rol pentru intelectualii care au misiunea orwelliană de a încerca să corecteze termenii sau să aprobe ideea lui Aron de a păstra conceptele. O categorie îmi vine în minte de la criza financiară încoace: bogăția. Dacă deții o casă și acea casă își pierde valoarea, ai pierdut din bogăție sau cineva a pierdut bogăția. În timp ce, dacă o instituție de capital financiar face un pariu și pierde pariul, a pierdut, de asemenea, bogăția, în sensul în care folosim acum termenul „bogăție". Chiar dacă nu este nimic cu adevărat legat de aceasta, deoarece jumătate dintre cei care fac pariuri, sau oricare ar fi procentul, trebuie să piardă aceste pariuri. Iar planurile de salvare din partea statului au continuat ca și cum nu ar exista nici o diferență între aceste tipuri de bogăție, în linii mari.

Sau, în loc să încercăm să salvăm un cuvânt precum bogăție, am putea încerca să aplicăm un cuvânt precum planificare. Mi se pare că tocmai capitalismul financiar scapă puțin cam ușor în opoziția sa față de planificarea guvernamentală. La urma urmei, capitalismul financiar este un fel de planificare. Nu este o planificare făcută de o singură persoană și este organică într-un anumit fel, dar este modul în care alocăm capitalul. Și nu este liber. Sectorul financiar al economiei americane a luat mai mult de o treime din profiturile corporatiste în 2008. A luat 7% din salarii și remunerații.

Aș dori să subliniez, apropo, că, dacă ai adăuga la aceasta procentul destul de mare luat de așa-numita industrie a îngrijirii medicale, a cărei cea mai mare parte este, desigur, dedicată administrării industriei, mai degrabă decât îngrijirii oamenilor, și dacă ai scădea aceste două procente din performanța economică a Americii din ultimul sfert de secol, s-ar vedea că SUA a înregistrat performanțe mult sub așteptări în cea mai mare parte a lumii dezvoltate. Așadar o mare parte din imaginea noastră de societate avansată și bogată se bazează tocmai pe distorsiunea pe care ai descris-o.

Acest lucru ridică o dezbatere despre risc. O societate plătește o primă sub forma unor recompense nedrepte unor persoane care nu fac nimic pentru ea în afară de a genera bogăție pe hârtie. Argumentul pentru acest lucru este că această bogăție pe hârtie este „lubrifiantul“ adevărat care învârte roțile economiei reale. Și, după cum ni se spune, singurul motiv pentru care oamenii sunt dispuși să își asume riscurile pe care le implică generarea (sau pierderea) unor cantități uriașe de bogăție pe hârtie este faptul că recompensele sunt atât de substanțiale. Există versiuni mai complexe ale acestui argument, dar aceasta este forma sa de bază.

Acum, haideți să traducem acest argument în logica cazinoului: care este, la urma urmei, ceea ce reprezintă capitalismul la nivel financiar. Cineva pariază pe un anumit rezultat. Pariază pe el fie pentru că are motive întemeiate să creadă în el, fie pentru că dorește să creadă în el, fie pentru că a văzut că alții în care are încredere au pariat pe el. Își asumă un risc substanțial. Dar, cu cât riscul pe care și-l asumă este mai mare în teorie, cu atât mai mare este recompensa pe care ar putea să o obțină.

Imaginați-vă dacă cineva ar intra și i-ar spune pariorului: „Ești prea mare ca să dai greș“. Sau: „Îți garantăm că vom absorbi X la sută din pierderea ta, deoarece noi, cazinoul, avem nevoie de tine pentru a continua să joci. Așa că te rugăm să continui să joci cu asigurarea că dezavantajul tău este redus.“ Argumentul riscului dispare – și, ca urmare, cazinoul ar da în curând faliment.

Să ne întoarcem așadar la piețele de capital: în conformitate cu aranjamentele actuale, pierderile celor mai mari jucători sunt acoperite suficient pentru a se asigura că oamenii vor continua, într-adevăr, să își asume riscurile, dar fără dezavantaje. Ceea ce înseamnă că riscurile pe care

și le asumă vor fi din ce în ce mai puțin justificate. Dacă nu trebuie să îți faci griji că vei lua o decizie greșită, atunci există o șansă mai mare să iei o decizie greșită.

Cel puțin în acest sens, sunt de acord cu ultraliberalii: există o amenințare reală la adresa integrității capitalismului dacă acesta este prea puternic susținut de proptelele guvernamentale. Știm din experiență că deținerea de către stat a producției industriale poate fi ineficientă, deoarece nimeni nu se îngrijorează prea mult de pierderi. Această propunere are cel puțin la fel de multă forță în sectorul financiar.

Comparația cu jocurile de noroc este interesantă nu numai la vârf, la nivelul capitaliștilor financiari și al statului, ci și la bază, la nivelul societății, al întreprinderilor și al familiilor. Adică eu cred că un alt lucru care se întâmplă este că ideea de risc în societatea americană s-a schimbat puțin.

Poate că romanțez, dar înainte însemna ceva, cum ar fi că îți asumi un risc pentru că îți părăsești locul de muncă pentru a începe o afacere. Sau îți asumi un risc pentru că îți iei o a doua ipotecă pe casa ta pentru a investi într-o mică afacere. Nu însemna același lucru cu jocurile de noroc. Piața imobiliară din ultimii ani s-a apropiat de un fel de joc de noroc. Oamenii puteau să achiziționeze lucruri atât de ușor încât, practic, nu făceau decât să parieze: acționând foarte asemănător cu pieţele financiare în sine, cumpărau bunuri de care nu aveau nevoie și pe care nu și le puteau permite în baza speranței speculative că altcineva le va cumpăra aceste bunuri în viitorul apropiat.

Acest lucru coincide cu legitimarea jocurilor de noroc ca atare. (Care, apropo, mi se pare unul dintre termenii care trebuie păstrați, deoarece cei care se află în spatele jocurilor de noroc ar dori să le numească „jocuri“ și atât și să le transforme în ceva inofensiv și normal.) Dar, de asemenea, ceea ce s-a întâmplat pare să fi necesitat ca americanii să nu înțeleagă matematica. Se pare că a fost nevoie de o anumită cantitate de gândire magică despre numere. Ceea ce, într-un anumit sens, știi, dacă sute de milioane de dolari sunt în joc, dar nu sunt ai tăi, este periculos într-un fel.

Dar, dacă sunt în joc zeci de mii de dolari și viața ta, asta este într-un fel mai periculos.

Mi-aș dori să fiu de acord cu tine în ceea ce privește corelația dintre incompetența învățământului secundar american în matematică și iluziile economice. Dar cred că ceea ce demonstrează cu adevărat este următorul lucru: cei mai mulți oameni din ziua de azi pur și simplu nu sunt capabili să-și protejeze propriile interese. În mod straniu, acest lucru nu era deloc cazul în secolul al XIX-lea. Tipurile de greșeli pe care oamenii le puteau face în detrimentul lor erau și mai simple, și mai ușor de evitat. Presupunând că erai suficient de prudent încât să te ferești de vânzătorii de ulei de șarpe și de escrocii în toată regula, atunci regulile privind împrumuturile erau atât de draconice (fie și numai din motive religioase) încât multe dintre indulgențele de astăzi pur și simplu nu erau disponibile pentru omul de rând.

Asta ne aduce la jocurile de noroc. La fel ca și datoriile, acestea erau prost văzute și în mare parte interzise. Se presupunea, pe scară largă și în mod corect, că jocurile de noroc duceau la infracționalitate și, prin urmare, erau o patologie socială care trebuia evitată. Dar, bineînțeles, într-o tradiție creștină de lungă durată, acesta era considerat greșit în sine: banii nu ar trebui să nască bani.

Am putea beneficia de o revizuire a acestei perspective. Indiferent dacă credem sau nu că jocurile de noroc sunt un păcat, nu putem nega faptul că sunt un pas înapoi în politica socială: jocurile de noroc reprezintă o impozitare regresivă, selectivă, indirectă. Practic, îi încurajezi pe cei săraci să cheltuiască bani în așteptarea bogăției, în timp ce cei bogați, chiar dacă ar alege să cheltuiască aceeași sumă de bani, nu ar simți această pierdere.

În cea mai gravă formă a sa, jocurile de noroc sunt în prezent încurajate oficial de o serie de țări (Marea Britanie, Spania), precum și de multe state americane, sub masca loteriilor publice. În loc să recunoaștem necesitatea anumitor facilități publice – artă, sport, transport –, acum evităm impozitarea nepopulară prin acoperirea acestor cheltuieli din loterii. În mod disproporționat, acestea sunt accesate și, prin urmare, susținute de segmentele mai puțin informate și mai sărace ale societății.

Muncitorii britanici care poate că nu au intrat în viața lor într-un teatru, într-o sală de operă sau într-un teatru de balet subvenționează acum, din înclinația lor spre jocurile de noroc, activitățile culturale ale unei mici elite a cărei povară fiscală a fost redusă în consecință. Cu toate acestea, în epoca pe care am trăit-o, s-a aplicat opusul: în era social-democrată a anilor 1940 și 1950, cei bogați și clasa de mijloc erau cei impozitați pentru a asigura accesul la biblioteci și muzee pentru toată lumea.

Aceasta este o regresie, în orice sens, încurajată de guvernele nepăsătoare, îngrozite să crească impozitele, reticente în a reduce serviciile și care exploatează instinctele cele mai joase, mai degrabă decât capacitățile cele mai înalte ale celor care le votează. Sunt perfect conștient de faptul că este imprudent și ineficient să interzicem jocurile de noroc în totalitate: știm din experiența trecută cu alcoolul și drogurile că astfel de interdicții generale pot avea efecte perverse. Dar una este să recunoaștem imperfecțiunea umană și alta este să o exploatăm fără milă ca substitut pentru politica socială.

Este viața modernă chiar atât de complicată? Ceea ce fac cei mai mulți americani este să se îndatoreze foarte mult pe cardul de credit. Lucru pe care, dacă ai înțelege ce înseamnă dobânda cumulativă, adică dacă ai avea doar cele mai elementare abilități de calcul sau chiar dacă ai înțelege cu adevărat tabla înmulțirii, poate că ai putea să îl eviți. Cea mai bună apărare a clasei muncitoare, în general, este aritmetica. Și, prin urmare, politica socială, doar privită în acest fel, trebuie să includă asigurarea faptului că oamenii își pot face singuri calculele.

Ei bine, cu siguranță cred asta. De asemenea, cred că, într-un cadru mai larg, politica socială ar trebui să constea în crearea unui electorat cât mai educat posibil: tocmai pentru că cetățenii de astăzi sunt și mai expuși la abuzuri, și mai „autorizați“ să abuzeze de ei înșiși decât oricând.

Dar chiar și un electorat bine educat nu reprezintă o protecție suficientă împotriva unei economii politice abuzive. Acolo trebuie să existe un al treilea actor, dincolo de cetățean și de economie, care este guvernul. Iar guvernul trebuie să fie legitim: în sensul că se conformează înțelegerii

oamenilor cu privire la baza pe care aceștia și-au ales conducătorii și în sensul că acțiunile sale corespund cuvintelor sale.

Odată ce aveți acest guvern legitim, atunci pare nu doar potrivit, ci și posibil ca acesta să le spună oamenilor: dacă ați face calculele, ați vedea că vi s-au vândut niște bunuri. Dar, chiar dacă nu puteți face calculele, vă vom spune că așa este. Și vă vom interzice anumite tipuri de tranzacții financiare, la fel cum vă vom interzice să conduceți spre nord pe Fifth Avenue din New York: în interesul dumneavoastră și pentru binele comun.

Aici ajungem la argumentele împotriva posibilității social-democrației, care sunt de două feluri. Unul, dacă vreți, structural; celălalt, contingent. Argumentul structural este că acest sentiment de legitimitate este greu de obținut, sau chiar imposibil, într-o țară mare și diversă precum Statele Unite. Încrederea colectivă între generații, ocupații, abilități și resurse nu vine cu ușurință într-o societate imensă și complexă. Așadar nu este un accident faptul că cele mai de succes social-democrații sunt Norvegia, Suedia, Danemarca, Austria, într-o oarecare măsură Țările de Jos, Noua Zeelandă etc. – societăți mici și omogene.

Argumentul contingenței împotriva posibilității social-democrației spune că aceasta a fost posibilă din punct de vedere istoric, dar numai în circumstanțe pe care noi nu le putem reproduce. Combinația dintre amintirea Marii Crize, experiența fascismului, teama de comunism și boomul postbelic a făcut posibilă social-democrația, chiar și în societăți destul de mari precum Franța, Germania de Vest, Marea Britanie sau Canada, care este o societate mare din punct de vedere fizic, dacă nu și social. Nu accept întru totul acest contraargument – povestea a fost mai complicată și motivațiile mai durabile –, dar îl respect.

Și totuși, mă frapează prudența americanilor în ceea ce privește momentul în care acceptă argumentele istorice și când nu. Astfel, argumentul istoric că nu ar trebui să avem social-democrație este luat destul de în serios, deși argumentul istoric că social-democrația a produs lucruri foarte frumoase nu este luat în serios.

De asemenea, mă frapează modul în care viața intelectuală americană din ultimii ani a devenit subordonată preocupărilor europene, chiar dacă proeminenți comentatori americani insistă că am depășit Europa. Prin aceasta vreau să spun că aproape toate comentariile despre politica socială de aici, din SUA, o plasează într-un context comparativ: cum ne descurcăm față de Europa? Implicația este inevitabilă: în anumite privințe, cel puțin, ne temem că am intrat în umbra Europei.

Aproape nimeni nu pare să spună ceva de genul: suntem Statele Unite ale Americii; prin urmare, ar trebui să fim, ca să împrumutăm un termen, o Mare Societate. Ar trebui să existe un New Deal. Nu pentru că social-democrația din Europa este bună sau rea, ci pentru că noi, americanii, am putea face noi înșine un lucru minunat.

Din anii 1930 până în anii 1960, echilibrul argumentelor sociale și politice americane a mers în sens invers. Ipoteza implicită era că, dacă America își permitea să facă din ea însăși o societate bună, ar fi trebuit să vrea să facă acest lucru. Chiar și oponenții și criticii nivelurilor de investiții sociale ale administrației Johnson se opuneau în cea mai mare parte din cauza, ca să zic așa, interesului propriu localizat. Dacă era prea bună pentru negri, nu era dorită în Sud. Dacă era prea radical redistributivă, nu era dorită de instituțiile care ar fi fost obligate să-și regândească modelele de recrutare, și așa mai departe.

Dar inovația socială radicală nu a fost în mod obișnuit opusă din motive a priori hayekiene, așa cum ar putea fi astăzi. Iar cei care au făcut incoerent acest lucru, precum Barry Goldwater, au plătit un preț politic mare. A fost nevoie de 20 de ani înainte ca noua abordare conservatoare să poată fi integrată în „reaganism“ și să fie făcută să pară populară. Aici, ca de atâtea ori, întâlnim o uitare americană chiar și a trecutului american foarte recent.

Învinuiesc atât stânga, cât și dreapta. Retorica lui Lyndon Johnson a scopului social colectiv, înrădăcinată într-o versiune americană a reformismului liberal victorian și edwardian, nu se potrivea deloc cu Noua Stângă. Aceasta din urmă era mult mai atrasă de interesele autodeclarate ale unor segmente discrete ale societății. Aș susține critica contemporană a

Partidului Democrat din epoca McGovern: nu pentru că se presupune că ar fi căutat să promoveze interesele tuturor categoriilor la care te poți gândi (multe dintre ele având nevoie urgentă de promovare), ci pentru că, făcând acest lucru, și-a subminat propria moștenire retorică și a uitat cum să vorbească despre societatea colectivă.

Reformele lui Clinton ale politicii sociale din anii 1990 au fost în contradicție radicală cu toate tradițiile reformatoare centrate pe stat, atât ale consensului anglo-american, cât și ale celui european de stânga-liberal din anii 1890 până în anii 1970. Ceea ce au făcut ele a fost să reintroducă noțiunile industriale timpurii ale unei populații divizate: cetățenii care muncesc și cetățenii mai puțin buni care nu muncesc. Astfel, ocuparea forței de muncă revine în politica socială ca măsură a participării depline la afacerile publice: dacă nu ai un loc de muncă, nu ești un cetățean complet. Și acesta a fost un lucru de care trei generații de reformatori sociali și economici din anii 1910 până în anii 1960 s-au străduit din răsputeri să se îndepărteze. Clinton a reintrodus exact acest lucru.

Cred că politica de separare pe categorii accentuează diviziunile de clasă. Feminismul, așa cum a fost elaborat în această țară, servește avocatelor care câștigă mulți bani, servește profesoarelor, studentelor la un anumit nivel psihologic, poate – dar pentru că feminismul în Statele Unite nu începe cu concediul de maternitate și îngrijirea copiilor, care este singurul loc în care cred că ar putea începe cu adevărat în mod rezonabil pentru majoritatea femeilor, le abandonează pe cele care cresc copii și în special pe cele care sunt mame singure. De asemenea, politica rasială reușește foarte bine, și eu sunt în favoarea ei, să aducă burghezia afro-americană și hispanică în instituțiile de învățământ și apoi în guvern și așa mai departe. Și sunt sigur că este un lucru bun. Dar, de asemenea, separă chestiunea rasială de cea de clasă, ceea ce este un lucru destul de rău pentru mulți afro-americani.

Gândirea socială americană evită cu totul problema diviziunilor sociale determinate din punct de vedere economic, deoarece americanii consideră că este mai confortabil și mai puțin controversat din punct de vedere politic să se concentreze asupra diviziunilor utilizabile de alt tip.

Dar exemplul tău privind îngrijirea copiilor este unul bun – hai să ne concentrăm un minut asupra lui. Este foarte greu ca îngrijirea copiilor și, în general, ca serviciile sociale menite să faciliteze egalitatea de șanse pentru mame să fie furnizate ad hoc, de la un loc de muncă la altul. Orice angajator care oferă o astfel de resursă pentru personalul său se poate teme că se plasează într-un dezavantaj economic în raport cu cel care nu o oferă. Persoana care nu o oferă poate fie să câștige mai mulți bani, deoarece nu suportă costurile de furnizare a acestui serviciu, fie poate plăti mai mulți bani angajatelor sale, deoarece are mai mulți bani la îndemână, permițându-le în mod privat, dacă pot, să asigure îngrijirea necesară pentru copii, dar, între timp, atrăgându-le de la concurentul său care oferă salarii mai mici, dar care oferă servicii sociale.

Acum, în cea mai mare parte a Europei, furnizarea de către guvern a serviciilor universale de îngrijire a copiilor, plătite din impozite, rezolvă această problemă. Creează o povară suplimentară pentru toată lumea prin impozitare, dar oferă un serviciu specific fără costuri economice pentru o anumită clasă de beneficiari.

După cum bine știm, vor exista întotdeauna persoane care se vor simți profund ofensate de simpla idee de a impozita pe toată lumea pentru a aduce beneficii unora. Dar tocmai această idee se află în centrul statului modern. Taxăm pe toată lumea pentru a oferi educație pentru unii. Taxăm pe toată lumea pentru a asigura pensii pentru unii. Taxăm pe toată lumea pentru a asigura polițiști sau pompieri de care, la un moment dat, doar unii oameni vor beneficia. Taxăm pentru a construi drumuri pe care nu toată lumea le va folosi în același timp. Avem (sau am avut) servicii de transport feroviar către o locație îndepărtată care pare să fie în beneficiul oamenilor din acea locație îndepărtată, dar care, împreună, fac aceste locuri îndepărtate parte din societate, transformând-o astfel un loc mai bun pentru toată lumea.

Acum, noțiunea de a impozita pe toți pentru a aduce beneficii unora – sau, într-adevăr, pe unii pentru a aduce beneficii tuturor – este absentă din calculele de bază ale factorilor de decizie din domeniul politicii sociale americane. Consecințele sunt clare în raționamentul confuz chiar și al celor mai bine intenționați reformatori. Să luăm, de exemplu, linia feministă

privind îngrijirea copiilor și alte facilități de care ar putea beneficia femeile. În loc să presupună că scopul mai larg al acțiunii este de a revizui impozitarea și serviciile sociale astfel încât să fie în beneficiul tuturor, poziția feministă populară este de a căuta o legislație concepută exclusiv pentru a avantaja femeile.

În anii 1970 a fost eronat ca radicalii liberali să presupună că urmărirea propriului interes poate fi făcută fără a afecta interesul colectivității în ansamblu. Aceștia au reluat, în mod ironic și inconștient, chiar cererile adversarilor lor politici. Ei au contribuit la privatizarea politicii și la privatizarea interesului propriu.

Sunt suficient de demodat pentru a crede că o mare parte din stânga americană este în mod obiectiv reacționară.

Dacă vrei să faci o remarcă de modă veche, ai putea spune următorul lucru: faptul că atât de multe feministe proveneau ele însele din clasa de mijloc superioară – unde singurul dezavantaj pe care îl sufereau era tocmai acela de a fi femeie, adesea nu mai mult decât un handicap marginal – explică incapacitatea lor de a vedea că exista o clasă mai mare de persoane pentru care a fi femeie nu era nici pe departe cea mai mare dintre provocările lor.

Feminismul a reușit prin faptul că există o mulțime de avocate și de femei de afaceri, iar diverse plafoane de sticlă au fost spulberate. La acest nivel a fost un succes izbitor. Cu toate acestea, ai, de asemenea, mult mai multe femei la bază, cu familii și fără soți sau cu parteneri inutili din punct de vedere economic și social. Ele au căzut prin podeaua de sticlă și stau printre cioburi și sânge. Viețile lor, cu zilele lungi de muncă, îngrijirea copiilor și asistența medicală precară sau inexistentă, întruchipează sentimentul american că totul este posibil, dar, de asemenea, dezvăluie foarte clar tragedia acestui tip de privatizare. Și încep să mă îngrijorez că optimismul nostru american servește, de fapt, doar ca un fel de raționalizare pentru a nu-i ajuta pe oamenii care au nevoie de ajutor.

Referința la privatizare este crucială. Ce înseamnă „privatizare“? Îndepărtează de la stat capacitatea și responsabilitatea de a remedia neajunsurile din viața oamenilor; îndepărtează, de asemenea, aceleași responsabilități din conștiința concetățenilor, care nu mai simt o povară comună pentru dilemele comune. Tot ceea ce rămâne este impulsul caritabil derivat dintr-un sentiment individual de vinovăție față de alți oameni suferinzi.

Avem motive întemeiate să presupunem că acest impuls caritabil este un răspuns din ce în ce mai puțin adecvat la neajunsurile resurselor inegal distribuite în societățile bogate. Așadar, chiar dacă privatizarea ar fi succesul economic pretins (și în mod cert nu este), ea rămâne o catastrofă morală în devenire.

Aș dori să invoc în acest context distincția lui Beveridge între statul de război și statul bunăstării, deoarece se pare că războiul din ultimii, să spunem, 40 de ani a fost cel care a îngreunat apariția unui stat bunăstării sau a unei social-democrații în SUA. Exemplul Johnson este evident: a fost greu să construiești o Mare Societate și să plătești pentru Războiul din Vietnam. Dar, mai recent, după Vietnam, odată cu dezvoltarea armatei de voluntari, s-a întâmplat ceva foarte interesant.

Armata a devenit ea însăși un fel de organizație de asistență socială eficientă. Adică oferă educație și mobilitate ascendentă pentru o mulțime de oameni care altfel nu ar fi avut parte de ele. De asemenea, oferă spitale de stat care funcționează destul de bine sau, cel puțin, au funcționat destul de bine până când administrația Bush le-a tăiat finanțarea în mijlocul unui război, astfel încât oamenii nu au mai putut aduce argumentul pe care îl aduc eu acum.

Așadar, pe timp de pace, armata este un exemplu foarte bun de politică de stat care permite mobilitatea ascendentă. Dar mult mai puțin când luptăm efectiv într-un război și trimitem acești oameni care sunt la marginea societății, și uneori nici măcar cetățeni, să moară și să ucidă. În acel moment, războiul devine asistență socială corporatistă. Războiul din Irak a

redistribuit foarte mulți bani din impozite către un număr foarte mic de beneficiari corporatiști.

În acest sens, ca și în alte privințe, Statele Unite se situează tangențial față de experiența occidentală în ansamblu. În alte părți ale Occidentului dezvoltat, statele războinice de la începutul epocii moderne și din epoca modernă s-au transformat în state asistențiale permanente. Tipurile de cheltuieli guvernamentale care ar fi fost de neconceput pe timp de pace au devenit inevitabile pe timp de război – la început în cursul Primului Război Mondial și apoi definitiv după 1939. Lucrurile pe care guvernele au învățat că le puteau face în timpul războiului au fost apoi în mod obligatoriu reproduse în scopuri pașnice. În mod surprinzător, au găsit în acest fel o modalitate remarcabil de eficientă de a-și atinge obiectivele, în ciuda opoziției ideologice.

America arată destul de diferit, după cum spui. În cursul a ceea ce reprezintă o serie de „războaie mici“ permanente care datează de la începutul anilor 1950, guvernul american a împrumutat bani pentru a lupta în conflicte pe care preferă să nu le recunoască prea deschis. Costul acestor războaie a fost astfel suportat de generațiile viitoare, fie sub formă de inflație, fie ca o taxă și o limitare a tuturor celorlalte cheltuieli publice: bunăstare și servicii sociale, în primul rând.

Dacă statul de război este o modalitate acceptabilă pentru americanii conservatori de a limita apariția politicii de bunăstare, acest lucru se datorează faptului că războiul în această țară nu este încă trăit ca o catastrofă. Vietnamul, cu siguranță, a avut costuri sociale: clasa politică însăși a fost divizată, au apărut clivaje intergenerаționale durabile, iar politica externă a fost blocată o vreme de aceste considerente interne. Dar, din câte știu eu, nimeni nu a susținut că acest lucru ar fi trebuit să determine o regândire a premiselor guvernului și a rolului său în societate, așa cum cel de-al Doilea Război Mondial a determinat o revoluție politică în Marea Britanie, de exemplu.

Este greu de văzut cum s-ar putea schimba acest lucru. Chiar și la apogeul absurdității irakiene, o majoritate a americanilor a susținut cheltuieli guvernamentale uriașe pentru scopuri militare slab articulate sau pur și

simplu mincinoase, susținând în același timp că crede în reducerea impozitării în general, probabil inclusiv a impozitării care era menită să plătească cheltuielile militare. Americanii nu au arătat nici un interes pentru creșterea rolului guvernului în viața lor, fără să își dea seama că tocmai îl încurajaseră cu entuziasm să facă exact acest lucru în cele mai importante moduri în care guvernul poate interveni în viața cetățenilor lor – și anume purtarea unui război. Acest lucru dezvăluie o disonanță cognitivă colectivă americană care este foarte greu de depășit din punct de vedere politic. Dacă există vreun motiv cultural pentru care Statele Unite nu vor reuși să urmeze exemplele mai bune ale altor societăți occidentale, acesta va fi acela.

Ai vorbit cu neutralitate despre opiniile exprimate de membrii societății americane, ceea ce este mai sigur, dar opiniile lor despre legitimitatea acțiunii guvernamentale decurg din naționalismul american.

Există două tipuri de naționalism. Există genul de naționalism care spune: noi doi suntem obișnuiți cu serviciul poștal și suntem obișnuiți cu planul nostru de pensii și este genul de lucru despre care putem vorbi în metrou în timp ce mergem spre birou, unde nici unul dintre noi nu va lucra după ora șapte, pentru că așa este legea.

Și mai există și genul de naționalism care spune: eu plătesc foarte puține impozite, deși sunt foarte bogat, iar tu plătești impozite, deși ești din clasa muncitoare, iar eu merg cu mașina la serviciu, iar tu iei autobuzul și avem foarte puține lucruri despre care să vorbim – și în orice caz nu ne întâlnim niciodată. Dar, când se va întâmpla ceva foarte rău, voi găsi un argument patriotic bun pentru care tu trebuie să îmi protejezi interesele și pentru care copiii tăi, deși nu și ai mei, trebuie să ucidă și să moară.

Ei bine, hai să ne uităm la ambele forme de identificare națională. Ceea ce mă frapează la ultima formă este că motivul pentru care funcționează sau nu funcționează este mai degrabă cultural decât politic. Există aspecte ale presupunerilor culturale americane despre ce înseamnă să fii american, care ar putea fi în mod legitim așteptările cuiva ca american și așa mai departe,

care sunt pur și simplu foarte diferite de ceea ce înseamnă să fii olandez. Și acest lucru ar fi adevărat chiar dacă, așa cum este cazul, cele două țări sunt remarcabil de asemănătoare în ceea ce privește legile, instituțiile, viața economică și așa mai departe.

Diferența culturală dintre Europa și America, precum și magia naționalismului american care îi unește pe bogații și săracii americani, este visul american. Europenii continentali pot spune, în general, cu exactitate unde se situează personal în comparație cu ceilalți în ceea ce privește veniturile și sunt modești în ceea ce privește așteptările lor pentru pensie. În SUA, mult, mult mai mulți oameni cred că se află în vârf decât sunt în realitate, iar un alt grup mare crede că va fi în top când se va pensiona. Așadar americanii sunt mult mai puțin dispuși să se uite la cineva care este foarte bogat sau foarte privilegiat și să vadă nedreptate: ei pur și simplu se văd pe ei înșiși într-o viitoare întruchipare optimistă.

Americanii se gândesc: hai să lăsăm sistemul mai mult sau mai puțin acolo unde este, pentru că nu aș vrea să sufăr din cauza taxelor mari odată ce voi deveni bogat. Acesta este un cadru cultural de referință care explică o serie de lucruri despre atitudinile față de cheltuielile publice: nu mă va deranja să fiu taxat pentru a plăti un sistem feroviar pe care îl folosesc doar ocazional dacă simt că sunt taxat în mod egal cu ceilalți pentru un beneficiu care, în principiu, este împărțit între noi toți. S-ar putea să mă deranjeze mai mult dacă mă aștept ca într-o zi să fiu genul de persoană care nu folosește niciodată acest serviciu public.

Totuși ceea ce a fost genial în construirea statelor sociale a fost faptul că principalul beneficiar a fost clasa de mijloc (în sensul european de a include elita profesională și calificată). Clasa de mijloc a fost cea ale cărei venituri au fost brusc eliberate pentru că a avut acces la școlarizare gratuită și la asistență medicală gratuită. Clasa de mijloc a fost cea care a obținut o adevărată securitate privată prin furnizarea publică de asigurări, pensii și altele asemenea. În acest sens, statul bunăstării creează clasa de mijloc, iar clasa de mijloc apără apoi statul bunăstării. Chiar și Margaret Thatcher a simțit acest lucru când a început să vorbească despre privatizarea serviciilor de sănătate – și a descoperit că propriii ei alegători din clasa de mijloc erau cei mai mari opozanți.

Partea critică pare să fie crearea acelei clase de mijloc în primul rând. Fără ea, avem oameni care nu vor să plătească taxe pentru că vor să fie bogați și oameni care nu văd rostul de a plăti taxe pentru că sunt bogați. Eu văd clasa de mijloc ca fiind acel grup care, fără o bogăție enormă, nu este preocupat de pensii, educație și asistență medicală. După acest standard, care este destul de modest, nu există o clasă de mijloc americană.

Mă tem că punctul tău de vedere despre războiul care aduce guvernul în viețile noastre are o formulare mai puternică. Din moment ce guvernul american este intervenționist în străinătate, dar nu și acasă, războiul creează o anumită perversitate. A insista să purtăm războaie, refuzând în același timp să mărim taxele pentru a le plăti, a fost pur și simplu o modalitate indirectă de a invita guvernul chinez în viețile noastre. Dacă nu suntem dispuși să ne plătim propriile războaie, înseamnă că ne îndatorăm Chinei, cu toate riscurile pentru puterea și libertatea viitoare pe care le implică acest lucru. M-a uimit faptul că aproape nimeni nu a spus acest lucru când a început Războiul din Irak.

S-ar putea să existe un adevăr și mai profund în asta. Există riscul ca noi să primim un fel de capitalism chinezesc în viața americană. Cel mai simplu sens în care acest lucru este adevărat a fost remarcat pe scară largă: China împrumută bani guvernului, menține economia pe linia de plutire și pune dolari în buzunarele americanilor pentru ca aceștia să poată apoi să iasă și să cumpere bunuri fabricate în China.

Dar există și o altă dimensiune. În prezent, guvernul chinez se retrage din viața economică, cu excepția nivelurilor strategice, pe motiv că o activitate economică maximă de un anumit tip este în mod clar benefică pe termen scurt pentru China și că reglementarea acesteia altfel decât în scopul de a ține departe concurența nu ar fi în interesul nimănui. În același timp, este un stat autoritar: care cenzurează și reprimă. Este o societate capitalistă neliberă. Statele Unite nu sunt o societate capitalistă lipsită de libertate, dar modul în care americanii concep lucrurile pe care le-ar permite și lucrurile pe care nu le-ar permite indică o direcție destul de asemănătoare.

Americanii ar permite statului să facă o gamă remarcabilă de lucruri intruzive pentru a-i proteja împotriva „terorismului“ sau pentru a ține amenințările la distanță. În ultimii ani (și nu numai în ultimii ani – uită-te la anii 1950, la anii 1920 sau la Legile împotriva străinilor și sedițiunii din anii 1790), cetățenii americani au dat dovadă de o terifiantă nepăsare față de abuzurile guvernului asupra Constituției sau de reprimarea drepturilor, atât timp cât nu erau ei înșiși direct afectați.

Dar, în același timp, aceiași americani se opun în mod visceral ca guvernul să joace vreun rol în economie sau în propriile vieți. Deși, desigur, așa cum am mai discutat, statul intervine în economie printr-o mulțime de moduri diferite, în avantajul lor sau al cuiva, deja. Există un sens, cu alte cuvinte, în care americanii sunt mult mai dispuși, cel puțin în logica acțiunilor lor, să agreeze ideea capitalismului de tip chinezesc decât ideea social-democrației de piață de tip european. Sau se merge prea departe?

Ei bine, este în concordanță cu un anumit scenariu de coșmar, unul care este făcut mai probabil prin utilizarea terminologiei economice mai degrabă decât a celei politice. Unul dintre termenii care nu este contestat, și ai menționat și acest lucru, este ideea de „forțe ale pieței globale“. Unde „forțele pieței globale“ reprezintă din ce în ce mai mult o aproximare apropiată a ceea ce fac chinezii. Sau, și mai rău, ceea ce ar vrea ei să facem noi.

Acest lucru ne duce înapoi dincolo de anii social-democrați de la mijlocul secolului, la acordul din secolul al XIX-lea dintre stânga și dreapta cu privire la piață. Ideea era că, în ultimă instanță, piața trebuie lăsată să se descurce singură: fie pentru că funcționează în cel mai bun mod pe termen lung, fie pentru că trebuie lăsată să se autodepășească dacă vrem să fie înlocuită vreodată cu ceva mai bun. Dar această dihotomie este la fel de falsă astăzi ca și atunci când domina dezbaterile „comunism versus capitalism“ în deceniile trecute.

Defectul viziunii „totul sau nimic“ a forțelor pieței globale este că face imposibilă aplicarea de către statele individuale a unor politici sociale la alegerea lor: desigur, pentru unii oameni, acesta este un rezultat de dorit și

chiar dorit. Ne-am obișnuit atât de mult cu această ipoteză încât primul argument împotriva social-democrației – sau chiar a unei simple reglementări economice – este că tocmai concurența globală și lupta pentru piețe fac acest lucru imposibil.

Urmând această logică, dacă Belgia, pentru a alege un caz aleatoriu, ar decide să își organizeze normele economice și sociale astfel încât muncitorii săi să fie mai bine îngrijiți decât lucrătorii din România sau din Sri Lanka, atunci ar pierde pur și simplu locuri de muncă în favoarea României și a Sri Lankăi. Așadar, fie că ne place sau nu, socialismul european, după cum a spus cândva groaznicul Tom Friedman, ar fi învins de capitalismul asiatic. O perspectivă de care Friedman, un adevărat determinist, s-a bucurat – dar care, dacă ar fi adevărată, s-ar dovedi extraordinar de neplăcută pentru toate părțile. Cu toate acestea, nu mi se pare evident că această propunere este de fapt adevărată. Cu siguranță nu este în concordanță cu experiența recentă.

Gândește-te la ceea ce s-a întâmplat după 1989. Pe atunci se susținea că social-democrația vest-europeană va fi anihilată de capitalismul de piață liberă din Europa de Est. Lucrătorii calificați din Republica Cehă, Ungaria sau Polonia în orice domeniu ar fi subminat salariile mari și alte beneficii ale lucrătorilor occidentali: toate locurile de muncă ar fi fost absorbite de Est.

În practică, un astfel de proces a durat cel mult zece ani. Până atunci, aceleași locuri de muncă din Ungaria sau din Republica Cehă erau acum amenințate de concurența ieftină din Ucraina, din Moldova și așa mai departe. Motivul ar fi trebuit să fie evident pentru propriii susținători ai pieței: într-o economie internațională deschisă, în condițiile liberei negocieri colective și a liberei circulații, chiar și producătorii mai ieftini ar fi ajuns în cele din urmă să suporte costuri comparabile cu cele ale concurenților lor occidentali mai scumpi.

Alegerea – cu care se confruntă acum majoritatea acestor țări – este fie reglementarea consensuală a salariilor, orelor, condițiilor și așa mai departe, fie acceptarea unei protecții de facto. Alternativa ar fi politicile de concurență acerbă și de devalorizare.

Dacă Belgia ar începe să se prăbușească din cauza faptului că Sri Lanka îi ia locurile de muncă, nici un guvern belgian nu ar putea spune pur și simplu că nu avem de ales decât să reducem nivelul salariilor la cel din Sri Lanka sau să eliminăm toate beneficiile minunate pe care le avem, deoarece acestea ne fac necompetitivi față de Sri Lanka. De ce? Pentru că politica prevalează asupra economiei. Orice guvern atât de conform cu „necesitățile“ globalizării ar fi dat la o parte la următoarele alegeri de către un partid angajat să le respingă. Astfel, politica interesului personal din țările dezvoltate va acționa de fiecare dată împotriva presupusei logici economice a pieței globale.

Și, la fel de remarcabil, rețineți că politica poate găsi o cale în economie. Nivelul de trai în cea mai mare parte a Europei de Vest, cu excepția Marii Britanii, s-a îmbunătățit constant din 1989, și asta cu mult. Și, bineînțeles, nivelul de trai din Europa de Est s-a îmbunătățit și el.

Există un alt tip de răspuns la argumentul „forțelor pieței globale“: că unele dintre lucrurile care par a fi concesii politice față de clasa muncitoare sau față de cei săraci sunt de fapt justificabile din punct de vedere pur bugetar sau economic. Unul dintre acestea este asistența medicală publică. Statul care este responsabil pentru asistența medicală este mai bun (după cum știm) decât sectorul privat în menținerea costurilor la un nivel scăzut. Și pentru că statul se gândește mai degrabă la bugete pe termen lung decât la profituri trimestriale, cea mai bună modalitate de a menține costurile scăzute este de a menține oamenii sănătoși. Așadar, acolo unde există asistență medicală publică, se acordă o atenție mare prevenției.

Avner Offer, economistul de la Oxford, a scris recent o carte foarte interesantă care arată că acest lucru este valabil și în multe alte domenii. Că, de fapt, interesul propriu al unui capitalism bine reglementat și stabil constă tocmai în limitarea consecințelor propriului succes. Doar pentru că există asistență medicală universală, afacerile pot funcționa eficient. De asemenea, ele pot, dacă este nevoie, să concedieze oameni fără a-i priva de un nivel decent de asistență medicală – echivalentul șomajului cu lipsa accesului la asistență medicală este ceva ce nici o societate nu ar trebui să accepte vreodată.

De asemenea, s-a demonstrat și s-a ilustrat din nou și din nou că societățile cu forme extreme de disfuncționalitate în distribuția veniturilor sau a resurselor devin societăți în care, în cele din urmă, economia este amenințată de dezechilibrul social. Astfel că nu este vorba doar despre faptul că este bine pentru economie sau că este bine pentru lucrători, ci este bine ca o abstracțiune numită capitalism să nu împingă prea departe logica propriei disfuncționalități. Acest lucru a fost acceptat în America o perioadă destul de lungă. Decalajele care separau bogații de săraci în anii 1970 în această țară nu se deosebeau radical de cele cunoscute de țările mai bogate din Europa de Vest.

Astăzi, ele sunt evidente. Statele Unite prezintă o prăpastie din ce în ce mai mare care îi separă pe cei puțini bogați de cei mulți săraci sau afectați de nesiguranță; între oportunitate și absența acesteia, între avantaj și deposedare și așa mai departe, lucru care a caracterizat, desigur, societățile înapoiate și sărace de-a lungul istoriei. Ceea ce tocmai am spus despre SUA ar fi o descriere exactă a Braziliei de astăzi, de exemplu, sau a Nigeriei (sau, mai exact, a Chinei). Dar nu ar fi o descriere exactă a nici unei societăți europene de la vest de Budapesta.

Ceea ce este ciudat în legătură cu discursul moral din America contemporană este faptul că acesta începe din locul greșit. Ar trebui să ne întrebăm ce ne dorim ca națiune, ce este un bun social și apoi să ne dăm seama dacă statul sau piața este mai bun în producerea sau generarea acestuia. În schimb, dacă guvernul este bun la ceva, se prezintă întotdeauna un argument puternic că acel lucru este contaminat de asocierea sa cu guvernul. Dar ce s-ar întâmpla dacă am începe cu adevărat de la acel lucru în sine? Sănătatea, de exemplu. Cui nu-i place sănătatea?

Banii fac bunurile măsurabile. Ei umbresc orice discuție cu privire la poziția lor într-o conversație etică sau normativă despre scopurile sociale. Cred că ne-ar fi de folos tuturor să „ucidem toți economiștii“ (parafrazându-l pe Shakespeare): foarte puțini dintre ei contribuie la suma cunoștințelor sociale sau științifice, dar o majoritate substanțială a profesiei contribuie în mod activ la derutarea concetățenilor lor cu privire la modul de a gândi din

punct de vedere social. Excepțiile sunt bine cunoscute, așa că am putea, poate, să le scuzăm.

Cu toate acestea, punctul tău de vedere cu privire la bunurile sociale este unul interesant. Există două tipuri de întrebări. Prima, desigur, este pur și simplu problema de a determina ce constituie bunurile sociale. Dar, odată ce ai decis ce este un bun social, există o altă întrebare, care vizează modul în care să fie livrat. Este perfect coerent, în principiu, să se decidă că sănătatea este un lucru pe care toți oamenii ar trebui să îl aibă, dar că este mai bine să fie furnizată în mod privat, pe o piață bazată pe profit. Nu cred asta nici măcar o clipă, dar nu este incoerent din punct de vedere logic și poate fi testat.

Dar care este cel mai bun mod de a furniza ceva, modul care arată clar că este un bun social? După privatizare, ceea ce înainte era o culoare uniformă pentru trenurile britanice a devenit un caleidoscop de logouri și reclame. Acest lucru a arătat foarte clar că transportul feroviar nu era un serviciu public. Acum, indiferent dacă toate trenurile circulă sau nu la timp și la fel de eficient și sigur, indiferent dacă sunt private sau publice, nu înlătură faptul că ceea ce am pierdut este sentimentul de serviciu colectiv pe care îl deținem în comun și ale cărui beneficii le împărtășim. Acesta este unul dintre lucrurile care trebuie luate în considerare când ne întrebăm cum ar trebui să fie furnizate.

Cred că una dintre problemele din practică este demonstrarea faptului că statul poate, de fapt, să furnizeze anumite bunuri. Și cred că o mare parte din politica americană atârnă de acest lucru. Republicanii aduc argumentul că statul este incapabil să ofere aceste bunuri. Și o dovedesc prin faptul că nu oferă aceste lucruri sau le strică atunci când există, cum ar fi spitalele pentru veterani în timpul Războiului din Irak. Amtrak este un alt exemplu: un fel de sistem feroviar zombie care este ținut în continuare în letargie pentru a demonstra că transportul public este și trebuie să fie întotdeauna disfuncțional.

Cred că, pentru a convinge oamenii de necesitatea ca statul să furnizeze ceva, ai nevoie de o criză – o criză provocată de absența acelui lucru.

Oamenii, în ansamblu, nu vor accepta niciodată dinainte faptul că un serviciu de care au nevoie doar ocazional ar trebui să fie disponibil permanent. Doar când nu este disponibil pentru ei și îi incomodează absența lui se poate pleda pentru o furnizare universală.

Societățile social-democrate se numără printre cele mai bogate societăți din lume în prezent și nici una dintre ele nu s-a orientat nici pe departe în direcția unei reveniri la autoritarismul de tip german, pe care Hayek îl vedea ca fiind prețul pe care l-ar plăti pentru a ceda inițiativa statului. Așadar știm că cele două argumente cele mai puternice împotriva unui stat angajat în construirea unei societăți bune – că nu poate funcționa din punct de vedere economic și că trebuie să ducă la dictatură – sunt pur și simplu greșite.

De dragul argumentului, aș admite că societățile care au căzut în autoritarism au fost adesea puternic dependente de inițiativa statului. Așadar nu putem să respingem pur și simplu cazul lui Hayek. Și, în mod similar, trebuie să recunoaștem realitatea constrângerilor economice. Social-democrațiile nu se pot transforma singure în utopie mai mult decât orice altă formă politică. Dar acest lucru nu este un motiv pentru a le respinge. Pur și simplu confirmă faptul că ar trebui să fie incluse în orice discuție rațională despre viitorul economiilor de piață.

Viața, libertatea și căutarea fericirii. Locuitorii din statele sociale vest-europene raportează niveluri mai ridicate de fericire decât noi și cu siguranță sunt mai sănătoși și trăiesc mai mult în acest moment. Este greu de crezut că vreo societate dorește cu adevărat ca membrii săi să se întoarcă la situația de dinainte de Hobbes: să aibă vieți solitare, sărace, urâte, sălbatice și scurte.

Argumentul în America împotriva social-democrației, și este un argument real, trebuie să fie în jurul libertății. Dar, chiar și atunci, există moduri în care societatea americană nu este liberă din cauza absenței anumitor bunuri publice. Iar unele dintre ele pot fi furnizate în mod incontestabil. Cum ar fi parcurile din oraș. Știi, dacă nu poți merge într-un loc sigur și să te așezi când ești obosit, ești mai puțin liber decât cineva care poate.

Ceea ce au europenii și le lipsește de mult timp americanilor este securitatea: securitate economică, securitate fizică, securitate culturală. În lumea actuală, din ce în ce mai deschisă, în care nici guvernele, nici indivizii nu se pot apăra împotriva concurenței sau a amenințărilor, securitatea devine rapid un bun social de sine stătător. Modul în care asigurăm această securitate și cu ce costuri pentru libertățile noastre va fi o întrebare centrală a noului secol. Răspunsul european este de a se concentra asupra a ceea ce am ajuns să numim securitate „socială"; răspunsul anglo-american a preferat să se limiteze la percheziții și confiscări. Rămâne de văzut care dintre ele va fi mai eficientă pe termen lung.

Din punct de vedere semantic, este interesant cum în engleza americană „securitate socială" și „securitate națională" sunt lucruri complet diferite. În timp ce, în practica politică, sunt sigur că oamenii care se simt în siguranță cu privire la diverse aspecte ale vieții lor sunt mai puțin amenințați de șocurile externe. Cred că americanii sunt vulnerabili la politica terorii tocmai pentru că aceasta elimină singurul sens în care ei se consideră în siguranță, și anume…

Din punct de vedere fizic. Cred că este absolut corect. Am reintrat într-o epocă a fricii. A dispărut sentimentul că abilitățile cu care intri într-o profesie sau într-un loc de muncă ar fi abilitățile relevante pentru toată viața ta profesională. A dispărut certitudinea că te poți aștepta în mod rezonabil la o pensie confortabilă care să urmeze unei cariere profesionale de succes. Toate aceste inferențe legitime din punct de vedere demografic, economic și statistic de la prezent la viitor – care au caracterizat viața americană și europeană în deceniile postbelice – au fost măturate.

Așadar epoca fricii în care trăim acum este frica de un viitor necunoscut, precum și frica de străini necunoscuți care ar putea veni și detona bombe. Este teama că guvernul nostru nu mai poate controla circumstanțele vieții noastre. Nu ne poate face o comunitate închisă împotriva lumii. A pierdut controlul. Această paralizie a fricii, pe care americanii cred că o trăiesc foarte profund, a fost întărită de faptul că și-au dat seama că singura siguranță pe care credeau că o au acum nu o mai au. Acesta a fost motivul pentru care mulți americani au fost dispuși să meargă opt ani alături de

Bush: oferind sprijin unui guvern a cărui atracție se baza exclusiv pe mobilizarea și exploatarea demagogică a fricii.

Mi se pare că reapariția fricii și consecințele politice pe care le evocă oferă cele mai puternice argumente pentru social-democrație pe care le-ar putea aduce cineva: atât ca protecție pentru indivizi împotriva amenințărilor reale sau imaginare la adresa securității lor, cât și ca protecție pentru societate împotriva unor amenințări foarte probabile la adresa coeziunii sale, pe de o parte, și a democrației, pe de altă parte.

Amintește-ți că, mai ales în Europa, cei care au avut cel mai mare succes în mobilizarea unor astfel de temeri – teama de străini, de imigranți, de incertitudine economică sau de violență – sunt în primul rând politicienii obișnuiți, demagogi, naționaliști și xenofobi de modă veche. Structura vieții publice americane face astfel de oameni să aibă mai greu influență asupra guvernului în ansamblu, unul dintre modurile în care SUA a fost deosebit de norocoasă. Dar Partidul Republican contemporan a început să mobilizeze tocmai aceste temeri în ultima vreme și ar putea foarte bine să le utilizeze pentru a ajunge înapoi la putere.

Secolul XX nu a fost neapărat așa cum am fost învățați să îl vedem. Nu a fost doar marea bătălie dintre democrație și fascism, comunism versus fascism, stânga versus dreapta sau libertate versus totalitarism. Părerea mea este că, în cea mai mare parte a secolului, am fost implicați în dezbateri implicite sau explicite cu privire la ascensiunea statului. Ce fel de stat își doreau oamenii liberi? Cât erau dispuși să plătească pentru el și ce scopuri doreau ca el să servească?

Din această perspectivă, marii învingători ai secolului XX au fost liberalii din secolul al XIX-lea, ai căror succesori au creat statul social în toate formele sale proteice. Aceștia au realizat ceva ce, până în anii 1930, părea aproape de neconceput: au creat state democratice și constituționale puternice, cu o fiscalitate ridicată și un intervenționism activ, care puteau cuprinde societăți de masă complexe fără a recurge la violență sau represiune. Am fi nebuni dacă am abandona această moștenire cu nepăsare.

Așadar alegerea cu care ne confruntăm în următoarea generație nu este capitalism versus comunism sau sfârșitul istoriei versus întoarcerea istoriei,

ci politica coeziunii sociale bazată pe scopuri colective versus erodarea societății prin politica fricii.

Se poate construi un caz? Dacă aceasta este întrebarea, mai contează ce cred intelectualii despre asta? Merită să fie discutată? Cele două preocupări ale noastre de-a lungul conversației au fost istoria și oamenii, trecutul și modul în care oamenii au făcut ca trecutul să fie deschis din punct de vedere moral sau intelectual. Există o deschidere aici? Social-democrația pare a fi un caz foarte delicat în SUA sau poate în general.

Adică, chiar dacă ne uităm la Europa, singurul loc în care a apărut pe scară largă, am putea spune că social-democrații au făcut un compromis cu liberalii după Primul Război Mondial, sau în jurul Primului Război Mondial, iar apoi creștin-democrații au făcut un compromis cu social-democrații sau au preluat cu adevărat agenda lor după cel de-al Doilea Război Mondial, în timp ce americanii, între timp, au făcut un compromis cu unii dintre europeni sub forma Planului Marshall. Ceea ce ar sugera că nu poți face nimic din toate acestea…

Fără două războaie mondiale.

Fără două războaie mondiale și o anumită legitimare divină din străinătate la finalul acestora. Dar nimeni nu ne va învinge într-un război purtat pe continentul nostru și nimeni nu ne va oferi un Plan Marshall. Ceea ce facem, fie că este vorba despre crearea sistemului de sănătate, fie că ne vindem țara Chinei, ne-o facem singuri.

Acesta nu este un argument pentru a nu încerca să facem acest lucru. Dar este un argument pentru a prezenta cazul din punct de vedere istoric.

Întreaga poveste a Statelor Unite este una a unui optimism de înțeles, deși deplasat. Dar o mare parte din motivele pentru acest optimism – pentru norocul unic al Americii, care l-a condus pe Goethe la celebra sa observație privind norocul Americii – sunt acum parte din trecut.

Țările, imperiile, chiar și imperiul american, au istorii, iar aceste istorii au o anumită formă. Unele dintre ceea ce oamenii au considerat multă vreme adevăruri profunde despre Statele Unite se dovedesc a fi șanse istorice: combinații de spațiu, timp, oportunitate demografică și evenimente mondiale. Anii de boom ai societății industriale americane nu au durat mai mult de câteva decenii, iar același lucru se dovedește a fi fost valabil și pentru societatea de consum americană postbelică. Dacă ne uităm la istoria ultimelor două decenii, vedem ceva cu totul diferit: o poveste a stagnării sociologice și economice americane camuflată de ocazii extraordinare pentru o minoritate minusculă și care, prin urmare, are în medie o aparență de creștere continuă.

Statele Unite s-au schimbat și este important să vedem această schimbare ca deschizând posibilități de discuții și de îmbunătățiri, în loc să le închidem. Acolo unde vechiul optimism și încrederea excesivă au fost cândva în avantajul nostru, ele reprezintă acum un handicap. Suntem în declin, dar împovărați de retorica posibilităților nesfârșite: o combinație periculoasă, deoarece încurajează inerția.

Așa cum am remarcat deja, Statele Unite au fost nefericite în absența unor crize cu adevărat cathartice. Nici Războiul din Irak din 2003 și nici implozia financiară din 2008 nu au îndeplinit această funcție. Americanii sunt confuzi și furioși că atât de multe lucruri par să fie în neregulă, dar nu sunt încă suficient de speriați pentru a face ceva în acest sens – sau pentru a produce un lider politic capabil să îi facă să se îndrepte în această direcție. Într-un mod straniu, este din cauză că suntem o țară atât de veche – constituția și aranjamentele noastre instituționale sunt printre cele mai învechite dintre societățile avansate – încât nu putem depăși aceste obstacole.

Nici un intelectual angajat în dezbaterea publică americană nu va ajunge prea departe dacă se va limita la exemple europene sau la întrebări europene. Așadar, dacă ar fi să le cer americanilor să reflecteze asupra atracțiilor social-democrației pentru ei, aș începe cu considerații propriu-zis americane. Cui bono? Cine beneficiază de pe urma acestui lucru? Problemele legate de risc, echitate și justiție care sunt invocate în mod

obișnuit în America pentru politica socială regresivă trebuie să fie invocate pentru politica socială progresistă.

Nu este bine să spunem că este greșit că America are o politică de transport proastă sau că ar trebui să investim mai mult în asistența medicală universală: nimic nu este bun în sine în această țară, nici măcar sănătatea și transportul. Trebuie să existe o poveste, iar aceasta trebuie să fie o poveste americană. Trebuie să fim capabili să ne convingem concetățenii de virtuțile transportului în comun sau ale asistenței medicale universale sau chiar ale unei impozitări mai echitabile (adică mai mari). Trebuie să refacem argumentul privind natura binelui public.

Acesta va fi un drum lung. Dar ar fi iresponsabil să ne prefacem că există o alternativă serioasă.

Cuvânt de încheiere

Când Tim Snyder m-a abordat prima dată, în decembrie 2008, pentru a-mi propune o serie de conversații, am fost sceptic. La trei luni după ce fusesem diagnosticat cu scleroză laterală amiotrofică, nu eram sigur de planurile mele pentru viitor. Intenționam să încep să lucrez la o nouă carte: o istorie intelectuală și culturală a gândirii sociale din secolul XX, la care mă gândeam de câțiva ani. Dar cercetarea care necesita făcută – ca să nu mai vorbim despre actul de scriere în sine – era deja ceva care se putea dovedi peste puterile mele. Cartea în sine exista deja în mintea mea și, într-o măsură substanțială, în notițele mele. Dar nu era clar dacă o voi finaliza vreodată.

Mai mult, însuși conceptul unui astfel de schimb susținut îmi era necunoscut. La fel ca majoritatea scriitorilor publici, fusesem intervievat de reprezentanții mass-media – dar aproape întotdeauna cu referire la o carte pe care o publicasem sau la o problemă de afaceri publice. Propunerea profesorului Snyder a fost cu totul diferită. Ceea ce sugera el era o serie lungă de conversații înregistrate și, în cele din urmă, transcrise, care să acopere o serie de teme care mi-au dominat activitatea de-a lungul anilor – inclusiv subiectul cărții pe care intenționam să o public.

Am discutat intens despre această idee o perioadă – și am fost convins. În primul rând, tulburarea mea neurologică nu avea să dispară și, dacă doream să continui să lucrez ca istoric, trebuia să învăț să îmi „vorbesc“ gândurile: scleroza laterală amiotrofică nu are nici un efect asupra minții și este în mare parte nedureroasă, așa că ești liber să gândești. Dar paralizează membrele: scrisul devine în cel mai bun caz o activitate pe care o face altcineva. Se dictează. Acest lucru este perfect eficient, dar necesită o anumită adaptare. Ca o etapă intermediară, conversația înregistrată a început să pară o soluție destul de practică și chiar imaginativă.

Dar au existat și alte motive pentru care am acceptat acest proiect. Interviurile sunt un lucru, conversațiile sunt altceva. Poți face ceva inteligent chiar și din cea mai stupidă întrebare a unui jurnalist; dar nu poți

avea o conversație care să merite să fie înregistrată cu cineva care nu știe despre ce vorbește sau nu este familiarizat cu lucrurile pe care încerci să le transmiți.

Dar profesorul Snyder, după cum știam deja, era un caz neobișnuit. Suntem din generații diferite – ne-am întâlnit prima dată când el era încă student la Universitatea Brown, iar eu eram în vizită acolo pentru a ține o prelegere. De asemenea, am pornit din locuri foarte diferite: eu m-am născut în Anglia și am venit în această țară la vârsta a doua; Tim provine din inima statului Ohio. Și totuși împărtășim o gamă remarcabilă de interese și de preocupări comune.

Tim Snyder exemplifică un lucru pe care l-am cerut încă din 1989: o generație americană de cercetători ai jumătății estice a Europei. Timp de 40 de ani, de la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial și până la căderea comunismului, studiul Europei de Est și al Uniunii Sovietice în lumea anglofonă a fost în mare parte domeniul refugiaților din regiune. Acest lucru nu a fost în sine un impediment pentru o erudiție de primă mână: din cauza lui Hitler și a lui Stalin, unele dintre cele mai bune minți ale epocii noastre au fost cele ale expulzaților sau emigranților din Germania, Rusia și din teritoriile intermediare. Aceștia au transformat nu numai studiul propriilor țări, ci și disciplinele economie, filosofie politică și multe altele. Oricine a studiat istoria sau politica din vasta zonă a teritoriilor europene de la Viena la Urali, de la Tallinn la Belgrad, a avut aproape inevitabil norocul de a lucra cu unul dintre acești oameni.

Dar ei erau o resursă în declin: pensionați în mare parte până la mijlocul anilor 1980 și aparent de neînlocuit. Absența predării limbii în SUA (și, într-o măsură mai mică, în Europa de Vest), dificultatea de a călători în țările comuniste, imposibilitatea de a face cercetări serioase acolo și, poate mai ales, lipsa de atenție acordată regiunii în universitățile occidentale (ceea ce a dus la puține locuri de muncă), toate acestea contribuiseră la descurajarea interesului istoricilor născuți în Occident.

În ciuda faptului că nu avea nici o legătură de familie sau legături emoționale cu estul Europei, Tim a mers la Oxford și a urmat un doctorat în istoria Poloniei – sub îndrumarea lui Timothy Garton Ash și Jerzy Jedlicki, în consultare cu Leszek Kołakowski. De-a lungul anilor a dobândit o

remarcabilă fluență în limbile din Europa Central-Estică și o familiaritate cu țările și istoria regiunii fără egal în generația sa. A publicat o serie unică de cărți – dintre care cea mai recentă, Tărâmul morții. Europa între Hitler și Stalin, apărută anul acesta. În plus, datorită primei sale cărți – Nationalism, Marxism, and Modern Central Europe: A Biography of Kazimierz Kelles-Krauz (1872–1905) [1998] – el este familiarizat nu numai cu istoria socială și politică a regiunii, ci și cu istoria gândirii politice în Europa Centrală: un subiect și mai vast și mai obscur pentru majoritatea cititorilor occidentali.

Dacă aveam de gând să „vorbesc“ despre secolul XX, era clar că aveam nevoie de cineva care nu numai că era capabil să mă interogheze în legătură cu propriul domeniu de expertiză, dar putea să aducă în conversație o cunoaștere comparabilă a domeniilor în care eu pretind doar o familiaritate indirectă. Am scris pe larg despre Europa Centrală și de Est. Dar, cu excepția limbii cehe (și a limbii germane), nu pot pretinde că am vreo cunoaștere a limbilor din regiune; nici nu am făcut cercetări primare acolo, în ciuda călătoriilor frecvente. Propria erudiție s-a limitat inițial la Franța, înainte de a se extinde la cea mai mare parte a Europei de Vest și la istoria ideilor politice. Prin urmare, profesorul Snyder și cu mine am fost complementari în mod ideal.

Împărtășim nu numai interese istorice, ci și preocupări politice. În ciuda diferențelor de generație, am trăit „anii lăcustelor“ de după 1989 cu o neliniște similară: mai întâi optimismul și speranța Revoluției de Catifea, apoi îngâmfarea descurajantă a perioadei Clinton și, în cele din urmă, politicile și practicile catastrofale ale epocii Bush-Blair. Atât în politica externă, cât și în politica internă, deceniile de la căderea zidului Berlinului ni se părea că fuseseră irosite: în 2009, în ciuda optimismului generat de alegerea lui Barack Obama, eram amândoi neliniștiți în privința viitorului.

Ce se întâmplase cu lecțiile, amintirile și realizările secolului XX? Ce mai rămăsese și ce se putea face pentru a le recupera? Peste tot se presupunea – atât de către contemporani, cât și de către cei care îl studiaseră – că secolul XX era acum în spatele nostru: o cronică sordidă, pe care ar fi mai bine să o uităm, a dictaturilor, violenței, abuzurilor autoritare de putere și a drepturilor individuale suprimate. Secolul XXI, se afirma, avea să fie mai bun – fie și numai pentru că avea să fie bazat pe un stat minimal, o „lume

plată“ a avantajelor globalizate pentru toți și libertăți nelimitate pentru piață.

Pe măsură ce conversațiile noastre se desfășurau, au apărut două teme. Prima a fost mai strict „profesională“: o înregistrare a doi istorici care discută despre istoria recentă și încearcă să îi dea un sens în retrospectivă. Dar un al doilea set de preocupări a continuat să apară: ce am pierdut lăsând în urmă secolul XX? Ce anume din trecutul recent este mai bine să lăsăm în urmă și ce am putea spera să recuperăm și să folosim în construirea unui viitor mai bun? Acestea sunt dezbateri mai angajate, în care preocupările contemporane și preferințele personale se amestecă în mod necesar în analiza academică. În acest sens, ele sunt mai puțin profesionale, dar nu mai puțin importante pentru aceasta. Rezultatul a fost o serie de schimburi remarcabil de dinamice: nu aș fi putut spera la ceva mai bun.

Această carte „vorbește“ despre secolul XX. Dar de ce un secol? Ar fi tentant să respingem pur și simplu conceptul ca pe un clișeu convenabil și să ne refacem cronologiile în funcție de alte considerente: inovații economice, schimbări politice sau mutații culturale. Dar acest lucru ar fi puțin nesincer. Tocmai pentru că este o invenție umană, aranjarea timpului pe decenii sau secole contează în activitățile umane. Oamenii iau în serios punctele de cotitură, ca urmare a faptului că aceste puncte de cotitură capătă o anumită semnificație.

Uneori, acest lucru este o chestiune de șansă: englezii din secolul al XVII-lea au fost foarte conștienți de trecerea de la secolul al XVI-lea la secolul al XVII-lea, deoarece a coincis cu moartea Elisabetei și cu urcarea pe tron a lui Iacob I – un moment cu adevărat semnificativ în afacerile politice engleze. Cam același lucru a fost valabil și pentru anul 1900. În primul rând pentru englezi, a precedat imediat moartea Victoriei, care domnise timp de 64 de ani și dăduse numele unei epoci, dar și pentru francezi, foarte conștienți de schimbările culturale care, împreună, formaseră o epocă de sine stătătoare: fin-de-siècle.

Dar chiar dacă nu se întâmplă mare lucru, aceste repere seculare formează aproape întotdeauna, în retrospectivă, un punct de referință. Când vorbim despre secolul al XIX-lea, știm despre ce vorbim tocmai pentru că epoca a

căpătat un set de calități distincte – și a făcut-o cu mult înainte de sfârșitul său. Nimeni nu presupune că „în jurul anului 1800“ lumea s-a schimbat într-un mod cuantificabil. Dar până în 1860 era perfect clar pentru contemporani ce deosebea epoca lor de cea a strămoșilor lor din secolul al XVIII-lea – și aceste distincții au ajuns să conteze în înțelegerea de către oameni a epocii lor. Trebuie să le luăm în serios.

Și ce se întâmplă cu secolul XX? Ce putem spune despre el – sau este, așa cum se povestește că Ciu Enlai ar fi afirmat cu haz despre Revoluția franceză, prea devreme pentru a spune? Nu avem opțiunea de a amâna un răspuns, pentru că secolul XX a fost, mai presus de toate, etichetat, interpretat, invocat și condamnat mai mult decât oricare altul. Cea mai cunoscută istorie recentă a acestuia – a lui Eric Hobsbawm – descrie „scurtul secol XX“ (de la Revoluția Rusă din 1917 până la prăbușirea comunismului în 1989) ca fiind o „eră a extremelor“. Această versiune mai degrabă sumbră – sau, în orice caz, deziluzionată – a evenimentelor își găsește ecou în lucrările mai multor istorici tineri: a se vedea ca un caz reprezentativ Mark Mazower, care și-a intitulat istoria despre secolul XX european Umbre peste Europa.

Problema unor astfel de rezumate, altfel credibile, ale unui bilanț sumbru este tocmai aceea că se atașează prea mult de modul în care oamenii au trăit evenimentele la momentul respectiv. Epoca a început cu un război mondial catastrofal și s-a încheiat cu prăbușirea majorității sistemelor de credință ale epocii: cu greu se poate aștepta un tratament afectuos în retrospectivă. De la masacrele armenilor până în Bosnia, de la ascensiunea lui Stalin la căderea lui Hitler, de pe frontul de vest până în Coreea, secolul XX este o poveste neîntreruptă a adversității umane și a suferinței colective, din care am ieșit mai triști, dar mai înțelepți.

Dar dacă nu pornim de la o narațiune a ororii? În retrospectivă, dar nu numai în retrospectivă, secolul XX a oferit îmbunătățiri remarcabile în ceea ce privește condiția generală a omenirii. Ca o consecință directă a descoperirilor medicale, a schimbărilor politice și a inovațiilor instituționale, majoritatea oamenilor din lume au trăit o viață mai lungă și mai sănătoasă decât ar fi putut cineva să prevadă în 1900. De asemenea, au

fost, oricât de ciudat ar părea în lumina celor pe care tocmai le-am scris, mai sigure – cel puțin în cea mai mare parte a timpului.

Poate că acest lucru ar trebui privit ca o calitate paradoxală a epocii: în mai multe state consacrate, viața s-a îmbunătățit dramatic. Dar, din cauza unei creșteri fără precedent a conflictelor interstatale, riscurile asociate cu războiul și ocupația au crescut în mod izbitor. Astfel, dintr-o anumită perspectivă, secolul XX a continuat pur și simplu îmbunătățirile și progresele pentru care s-a felicitat secolul al XIX-lea. Dar, dintr-o altă perspectivă, a fost o revenire descurajantă la anarhia și violența internațională din secolul al XVII-lea – înainte ca reglementările de la Westfalia (1660) să stabilizeze sistemul internațional timp de două secole și jumătate.

Semnificația evenimentelor, așa cum s-au desfășurat ele pentru contemporani, părea foarte diferită de felul în care ne apar acum. Acest lucru poate părea evident, dar nu este. Revoluția Rusă și expansiunea ulterioară a comunismului în Est și Vest au forjat o narațiune convingătoare a necesității, în care capitalismul era condamnat la înfrângere – fie în viitorul apropiat, fie într-un moment nespecificat care avea să vină. Chiar și pentru cei care disperau în fața unei astfel de perspective, aceasta nu părea deloc improbabilă, iar implicațiile sale au dat formă epocii.

Acest lucru îl putem înțelege destul de ușor – anul 1989 nu este atât de departe încât să fi uitat cât de plauzibilă părea perspectiva comunistă pentru atât de mulți (cel puțin până când au experimentat-o). Ceea ce am uitat cu totul este că alternativa cea mai credibilă la comunism în anii dintre războaie nu a fost Occidentul capitalist liberal, ci fascismul – în special în forma sa italiană, care a pus accentul pe relația dintre regimul autoritar și modernitate, renunțând în același timp (până în 1938) la rasismul versiunii naziste. Până la venirea celui de-al Doilea Război Mondial, existau mult mai mulți oameni decât ne place să credem acum pentru care alegerea dintre fascism sau comunism era cea care conta – fascismul fiind un concurent puternic.

Deoarece ambele forme de totalitarism sunt acum defuncte (din punct de vedere instituțional, dacă nu intelectual), ne este greu să ne amintim de o perioadă în care erau mult mai credibile decât democrațiile constituționale

pe care le disprețuiau împreună. Nicăieri nu era scris că acestea din urmă ar fi câștigat bătălia inimilor și a minților, cu atât mai puțin războaiele. Pe scurt, deși avem dreptate să presupunem că secolul XX a fost dominat de amenințarea violenței și a extremismului ideologic, nu putem să-i dăm sens decât dacă înțelegem că acestea au atras mult mai mulți oameni decât ne place să presupunem. Faptul că liberalismul avea să iasă în timp victorios – chiar dacă în mare măsură datorită reconstrucției sale pe baze instituționale foarte diferite – a fost una dintre evoluțiile cu adevărat neașteptate ale epocii. Liberalismul – ca și capitalismul – s-a dovedit surprinzător de adaptabil – de ce a trebuit să fie așa este una dintre temele principale ale cărții noastre.

Pentru cei care nu sunt istorici, ar părea avantajos să fi trăit evenimentele pe care le povestești. Trecerea timpului creează handicapuri: dovezile materiale pot fi puține, viziunea asupra lumii a protagoniștilor noștri ne poate fi străină, categoriile obișnuite („Evul Mediu“, „Evul Întunecat“, „Iluminismul“) pot induce în eroare mai mult decât explica. Distanța poate fi și ea un handicap: necunoașterea limbilor și a culturilor îi poate rătăci chiar și pe cei mai asidui. Persanii lui Montesquieu pot vedea mai adânc într-o cultură decât localnicii, dar nu sunt infailibili.

Cu toate acestea, familiaritatea vine cu propriile dileme. Istoricul poate permite ca intuițiile biografice să coloreze echidistanța analitică. Suntem învățați că savanții ar trebui să nu se amestece în ceea ce scriu și, în general, acesta este un sfat prudent – vezi consecințele când istoricul devine mai important (cel puțin în ochii săi) decât istoria. Dar suntem cu toții produse ale istoriei și purtăm cu noi prejudecățile și amintirile propriilor vieți, și există ocazii în care acestea pot fi puse în valoare.

În cazul meu, fiind născut în 1948, sunt practic un contemporan al istoriei pe care am scris-o în ultimii ani. Am observat la prima mână cel puțin unele dintre cele mai interesante evenimente din ultima jumătate de secol. Acest lucru nu garantează o perspectivă obiectivă sau chiar informații mai viabile; cu toate acestea, facilitează o anumită prospețime a abordării. Dar faptul de a fi acolo invită la un grad de implicare care lipsește cercetătorului detașat: cred că la acest lucru se referă oamenii când îmi descriu scrierile ca fiind „pline de opinii“.

Și de ce nu? Un istoric (sau, de fapt, oricine altcineva) fără opinii nu este foarte interesant, și ar fi într-adevăr ciudat ca autorul unei cărți despre propriul timp să nu aibă opinii intruzive despre oamenii și ideile care l-au dominat. Diferența dintre o carte cu opinii și una care este distorsionată de prejudecățile autorului mi se pare aceasta: prima recunoaște sursa și natura opiniilor sale și nu are pretenția unei obiectivități nemărginite. În cazul meu, atât în Epoca postbelică, cât și în scrierile memorialistice mai recente, am avut grijă să-mi fundamentez perspectiva în timpul și locul nașterii mele – educația, familia, clasa și generația mea. Nimic din toate acestea nu ar trebui interpretat ca o explicație și cu atât mai puțin ca o apologie a interpretărilor distincte; ele sunt acolo pentru a oferi cititorului un mijloc de evaluare și de contextualizare a acestora.

Nimeni, bineînțeles, nu este pur și simplu un produs al timpului său. Propria carieră urmărește uneori tendințele intelectuale și academice, alteori se află în tangență cu acestea. Crescând într-o familie marxistă, am fost în mare măsură imun la entuziasmele excesive ale contemporanilor mei din Noua Stângă. Petrecând echivalentul a doi ani în Israel, absorbit de sionism, am fost afectat doar indirect de unele dintre entuziasmele mai sălbatice ale anilor 1960. Îi sunt recunoscător lui Tim pentru că a scos la iveală aceste variații: ele erau destul de obscure pentru mine și, într-adevăr, mărturisesc că le acordasem relativ puțină atenție până acum.

Studiind istoria Franței la Cambridge – un focar de noi studii în istoria ideilor și în istoriografia engleză, dar în mare parte muribund când venea vorba despre istoria europeană contemporană – am fost lăsat să merg pe drumul meu. În consecință, nu am devenit niciodată parte a unei „școli“, așa cum au făcut-o contemporanii mei care au lucrat cu sir John Plumb la Cambridge sau cu Richard Cobb la Oxford. Astfel, am devenit implicit ceea ce fusesem întotdeauna prin afinitate: un fel de marginal în lumea profesionalizată a istoriei academice.

Există dezavantaje în acest sens, la fel cum există dezavantaje în a te alătura din exterior unei elite socioacademice. Întotdeauna ești un pic suspicios față de „cei din interior“, cu bibliografiile, metodele și practicile lor moștenite. Acest lucru s-a dovedit a fi mai mult un dezavantaj în America, unde conformismul profesional este apreciat mai mult decât este (sau a fost) în

Anglia. Deseori, la Berkeley și în alte părți, eram întrebat ce părere am despre o astfel de carte care îi impresionase pe colegii mei mai tineri și trebuia să recunosc că nu auzisem niciodată de ea: nu mi-am făcut niciodată drum prin „literatura de specialitate“. În schimb, aceiași colegi ar fi fost luați prin surprindere să descopere că citeam filosofie politică, când „locul“ meu oficial era istoria socială. Când eram tânăr, acest lucru mă făcea destul de nesigur, dar la mijlocul vieții era un motiv de mândrie.

Privind în urmă, mă bucur foarte mult că am rămas la istorie și am respins tentația de a studia literatură sau politică, cum mă îndemnaseră profesorii din școală și universitate. Ceva la istorie – accentul pus pe explicarea schimbărilor de-a lungul timpului și caracterul deschis al subiectului – m-a atras la vârsta de 13 ani și mă atrage și acum. Când, în cele din urmă, am ajuns să scriu o istorie narativă a propriilor mele vremuri, am fost destul de convins că aceasta era singura modalitate de a le da sens și rămân la fel de convins ca întotdeauna.

Unul dintre profesorii în vârstă care mi-au predat la Cambridge m-a mustrat odată pentru fascinația mea față de structurile fizice și geologice (lucram la studiul socialismului în Provence și eram foarte preocupat de importanța peisajului și a vremii): „Geografia“, m-a informat el, „este despre hărți. Istoria este despre oameni.“ Nu am uitat niciodată acest lucru, atât pentru că este evident adevărat – noi ne facem propria istorie –, dar și pentru că este în mod atât de evident fals: cadrul în care facem acea istorie nu poate fi luat ca atare și necesită o descriere completă și afectuoasă, în care hărțile ar putea foarte bine să joace un rol central.

Într-adevăr, distincția hartă/om, deși este în mod evident reală, este, de asemenea, înșelătoare. Suntem cu toții produsul unor hărți, reale și metaforice. Geografia copilăriei mele – locurile în care am mers, lucrurile pe care le-am văzut – a modelat persoana care am devenit nu mai puțin decât părinții sau profesorii mei. Dar și „harta“ tinereții și a adolescenței mele contează. Calitățile sale distinct evreiești, dar și foarte englezești; sudul Londrei anilor 1950 – încă având parfum de moravuri și relații eduardiene și unde locul conta atât de mult (eram din Putney, nu din Fulhamul vecin): fără aceste coordonate, ceea ce a venit mai târziu este greu de explicat. Cambridge-ul anilor 1960, cu amestecul său de noblesse oblige

și mobilitate ascendentă meritocratică; lumea academică a anilor 1970, cu amestecul său instabil de marxism în descompunere și entuziasm subiectivist – toate acestea reprezintă contextul scrierilor mele și al traiectoriei ulterioare, iar oricine este interesat să le dea un sens ar considera probabil că această hartă este un ghid util.

Dacă nu aș fi scris peste zece cărți și sute de eseuri cu un caracter în mod intenționat detașat, aș putea să mă îngrijorez că aceste conversații și reflecții sunt un pic solipsiste. Nu am scris o autobiografie, deși în ultimele luni am publicat schițe pentru un volum de memorii, și rămân destul de convins că modul implicit potrivit pentru istoric este invizibilitatea retorică. Dar, după ce am fost încurajat să mă amestec puțin în propriul trecut, mărturisesc că mi se pare destul de util pentru a da sens contribuției mele la studiul altor istorii. Sper ca și alții să simtă la fel.

New York, 5 iulie 2010

Lucrări discutate

Notă: Aceasta nu este o bibliografie în sens convențional, deoarece această carte rezultă dintr-o conversație. Este o listă de referințe complete ale operelor la care fac referire autorii, în ediții accesibile, când este posibil. Data dintre paranteze este cea a publicației originale.

Agulhon, Maurice. La République au village: les populations du Var de la Révolution a la Seconde République. Paris: Plon, 1970.

Annan, Noel. Our Age: Portrait of a Generation. Londra: Weidenfeld & Nicholson, 1990.

Arendt, Hannah. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. New York: Penguin Books, 2006 [1963].

———. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1998 [1958].

———. Origins of Totalitarianism. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1951.

Arnold, Matthew. Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism. Cambridge: Chadwyck-Healey, 1999 [1869].

Arnold, Matthew. „Dover Beach“, în New Poems. Londra: Macmillan and Co., 1867.

Aron, Raymond. Introduction á la philosophie de l’histoire. Essai sur les limites de l’objectivité historique. Paris: Gallimard, 1986 [disertație doctorală, 1938].

Baldwin, Peter, ed. Reworking the Past: Hitler, the Holocaust, and the Historians’ Debate. Boston: Beacon Press, 1990.

Benda, Julien. La trahison des clercs. Introducere de André Lwoff . Paris: B. Grasset, 1977 [1927].

Berlin, Isaiah. „On Political Judgment“. The New York Review of Books, 3 octombrie 1996.

Beveridge, William. Full Employment in a Free Society. Londra: Allen and Unwin, 1944.

Browning, Christopher R. Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland. New York: Harper Perennial, 1998 [1992].

Buber-Neumann, Margarete. Under Two Dictators: Prisoner of Stalin and Hitler. Traducere de Edward Fitzgerald. Introducere de Nikolaus Wachsmann, Londra: Pimlico, 2008 [1948].

Čapek, Karel. Talks with T.G. Masaryk. Traducere de Dora Round. Editat de Michael Henry Heim. North Haven, Conn.: Catbird Press, 1995 [1928–1935].

Churchill, Winston. Boer War: London to Ladysmith via Pretoria and Ian Hamilton’s March. Londra: Pimlico, 2002 [1900].

———. Marlborough: His Life and Times. New York: Scribner, 1968 [1933–1938].

———. My Early Life: A Roving Commission. Londra, 1930.

———. The World Crisis, vol. 1–5. New York: Charles Scribner’s Sons, 1923–1931.

Davies, Norman. Europe: A History. New York: Oxford University Press, 1996.

———. „The New European Century“. The Guardian, 3 decembrie 2005.

Deutscher, Isaac. The Non-Jewish Jew and Other Essays. Oxford: Oxford University Press, 1968.

———. The Prophet Armed: Trotsky, 1879–1921. New York: Oxford University Press, 1954.

———. The Prophet Outcast: Trotsky, 1929–1940. New York: Oxford University Press, 1963.

———. The Prophet Unarmed: Trotsky, 1921–1929. New York: Oxford University Press, 1959.

Dickens, Charles. Hard Times. Dover Classics, 2001 [1853].

Eliot, T.S. „The Wasteland“, [1922] în Collected Poems, 1909–1962. New York: Harcourt Brace &Company, 1963.

Engels, Friedrich. Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring’s Revolution in Science. New York: International Publishers, 1972 [1878].

————. The Condition of the Working Class in England. Traducere de W.O. Henderson și W.H. Chaloner. Stanford: Stanford University Press, 1968 [1887].

———. Socialism: Utopian and Scientific. Traducere de Edward Aveling. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1977 [1880].

Friedländer, Saul. The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939–1945. New York: Harper Perennial, 2008.

Furet, François. Le passé d’une illusion. Paris: Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995.

———. Penser la Révolution française. Paris: Gallimard, 2007 [1978].

Garton Ash, Timothy. The Polish Revolution: Solidarity. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002 [1983].

Gaskell, Elisabeth. North and South. New York, Penguin, 2003 [1855].

Gibbon, Edward. The Decline and Fall of the Roman Empire. New York: Modern Library, 1932 [1776–1788].

Ginzburg, Evgeniia. Into the Whirlwind. Traducere de Paul Stevenson și Manya Harari. Londra: Collins, Harvill, 1967.

———. Within the Whirlwind. Traducere de Ian Boland. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

Goldsmith, Oliver. The Deserted Village. Introducere de Vona Groarke. Oldcastle, Co. Meath: Gallery Books, 2002 [1770].

Grass, Günther. Crabwalk. Traducere de Krishna Winston. New York: Harcourt, 2002.

Gross, Jan. Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz: An Essay in Historical Interpretation. New York: Random House, 2006.

———. Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland. Princeton: Princeton University Press, 2001 [2000].

———. Polish Society Under German Occupation: The Generalgouvernement, 1939–1944. Princeton: Princeton University Press, 1979.

———. Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Belorussia. Princeton: Princeton University Press, 2002 [1988].

Grossman, Vasilii Semenovich. „Treblinka Hell", în The Road. Traducere de Robert Chandler. New York: New York Review of Books, 2010 [1945].

Havel, Václav. „The Power of the Powerless", [1979] în From Stalinism to Pluralism: A Documentary History of Eastern Europe since 1945. Editat de Gale Stokes. New York: Oxford University Press, 1996.

Hayek, Friedrich. The Road to Serfdom. New York: Routledge, 2001 [1944].

Hobsbawm, Eric J. The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991. Londra: Vintage Books, 2006.

———. The Age of Revolution: 1789–1848. New York: New American Library, 1962.

———. Interesting Times: A Twentieth-Century Life. Londra: Allen Lane, 2002.

Hoggart, Richard. The Uses of Literacy. Introducere de Andrew Goodwin. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1998 [1957].

Hook, Sydney. Out of Step: An Unquiet Life in the 20th Century. New York: Harper & Row, 1987.

Hugo, Victor. Les Châtiments. Editat de René Journet. Paris: Gallimard, 1998 [1853].

Ingarden, Roman. Spór o istnienie Świata. Cracovia: Nakł. Polskiej Akademii Umiejętności, 1947.

Judt, Tony. The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

———. „A Clown in Regal Purple“, History Workshop Journal, vol. 7, nr. 1 (1979).

———. „Could the French Have Won?“ Recenzie la Strange Victory: Hitler’s Conquest of France de Ernest R. May. The New York Review of Books, 22 februarie 2001.

———. „Crimes and Misdemeanors“, The New Republic, vol. 217, nr. 12 (1997).

———. „The Dilemmas of Dissidence“, East European Politics and Societies, vol. 2, nr. 2 (1988).

———. A Grand Illusion?: An Essay on Europe. New York: Hill and Wang, 1996.

———. „Israel: The Alternative“, The New York Review of Books, 23 octombrie 2003.

———. Marxism and the French Left: Studies in Labor and Politics in France 1830–1982. Oxford: Clarendon Press, 1986.

———. Past Imperfect: French Intellectuals, 1944–1956. Berkeley: University of California Press, 1992.

———. Postwar: A History of Europe Since 1945. New York: The Penguin Press, 2005.

———. Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century. New York: The Penguin Press, 2008.

———. La reconstruction du Parti Socialiste, 1920–26. Introducere de Annie Kriegel. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976.

———. Socialism in Provence, 1871–1914: A Study in the Origins of the Modern French Left. New York: Cambridge University Press, 1979.

Kafka, Franz. The Castle. Traducere de Anthea Bell. New York: Oxford University Press, 2009 [1926].

———.The Trial. Traducere de Mike Mitchell. New York: Oxford University Press, 2009 [1925].

Keegan, John. The Face of Battle. New York: Viking Press, 1976.

Kennedy, Paul. The Rise of the Anglo-German Antagonism, 1860–1914. Londra: G. Allen & Unwin, 1980.

Keynes, John Maynard. The Economic Consequences of the Peace. Londra, 1971 [1919].

———. The General Theory of Employment, Interest, and Money. Londra, Macmillan, 1973 [1936].

———. „My Early Beliefs“, în Two Memoirs: Dr. Melchior, A Defeated Enemy, and My Early Beliefs. Introducere de David Garnett. Londra: Rupert Hart-Davis, 1949 [1938].

Koestler, Arthur. Darkness at Noon. Traducere de Daphne Hardy. New York: Bantam Books, 1968 [1940].

———. The God That Failed. Editat de Richard Crossman. New York: Harper, 1949.

———. „The Little Flirts of Saint-Germain-des-Pres“, în The Trail of the Dinosaur & Other Essays. New York: Macmillan, 1955.

———. Scum of the Earth. New York: The Macmillan Company, 1941.

———. Spanish Testament. Londra: V. Gollancz Ltd., 1937.

Kołakowski, Leszek. Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution. Traducere de P.S. Falla. New York: Oxford University Press, 1981 [1979].

Kovály, Heda Margolius. Under a Cruel Star: A Life in Prague, 1941–1968. New York: Holmes & Meier, 1997 [1973].

Kriegel, Annie. Aux origines du communisme français: contribution a l’histoire du mouvement ouvrier français, vol. 1–2. Paris: Mouton, 1964.

———. Ce que j’ai cru comprendre. Paris: Robert Laffont, 1991.

Kundera, Milan. The Book of Laughter and Forgetting. New York: Knopf, 1980 [1978].

———. „The Tragedy of Central Europe“. New York Review of Books, 26 aprilie 1984.

Marx, Karl. Capital: a critique of political economy, vol. 1–3. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books în asociere cu New Left Review, 1976–1981 [1867].

———. The Civil War in France. Introducere de Frederick Engels. Chicago: C.H. Herr, 1934 [1871].

———. The Class Struggles in France, 1848–1850. New York: International Publishers, 1969 [1850, 1895].

———. The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, with explanatory notes. New York: International Publishers, 1987 [1852].

———. Value, Price, and Profit. Editat de Eleanor Marx Aveling. New York: International Publishers, 1935 [1865].

———. Wage-labor and Capital. Introducere de Frederick Engels. Chicago: C.H. Kerr, 1935 [1847].

Marx, Karl, și Friedrich Engels. The Communist Manifesto: A Modern Edition. Introducere de Eric Hobsbawm. New York: Verso, 1998 [1848].

Mazower, Mark. Dark Continent: Europe's Twentieth Century. New York: Knopf, 1999.

Miłosz, Czesław. The Captive Mind. Traducere de Jane Zielonko. New York: Vintage Books, 1990 [1953].

Orwell, George. Animal Farm. New York: Harcourt, Brace and Company, 1946 [1945].

———. Nineteen Eighty-Four. New York: Plume, 2003 [1949].

———. Orwell in Spain: The Full Text of Homage to Catalonia, with Associated Articles, Reviews, and Letters. Editat de Peter Davison. Londra: Penguin, 2001 [1938].

Rawls, John. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971].

Roy, Claude. Moi je. Paris: Gallimard, 1969.

———. Nous. Paris: Gallimard, 1972.

Schorske, Carl E. Fin-de-siecle Vienna: Politics and Culture. New York: Vintage, 1981.

Sebastian, Mihail. Journal, 1935–1944. Traducere de Patrick Camiller. Introducere de Radu Ioanid. Chicago: Ivan R. Dee, 2000.

Semprún, Jorge. Quel beau dimanche. Paris: B. Grasset, 1980.

Shakespeare, William. The Winter's Tale. Editat de Harold Bloom. New York: Bloom's Literary Criticism, 2010 [1623].

Shore, Marci. „Engineering in an Age of Innocence: A Genealogy of Discourse inside the Czechoslovak Writer's Union". East European Politics and Societies, vol. 12, nr. 3 (1998).

Sirinelli, Jean-François. Génération intellectuelle: khâgneux et normaliens dans l' entre-deux-guerres. Paris, Fayard, [1988].

Skinner, Quentin. The Foundations of Modern Political Thought. New York: Cambridge University Press, 1978.

Snyder, Timothy. Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin. New York: Basic Books, 2010.

———. Nationalism, Marxism, and Modern Central Europe: A Biography of Kazimierz Kelles-Krauz. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

Souvarine, Boris. Stalin: A Critical Survey of Bolshevism. New York: Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., 1939 [1935].

Spender, Stephen. World Within World: The Autobiography of Stephen Spender. Introducere de John Bayley, New York: Modern Library, 2001 [1951].

Steinbeck, John. The Grapes of Wrath. Londra: Penguin Classics, 1992 [1939].

Taylor, A.J.P. The Origins of the Second World War. New York: Simon & Schuster, 1996 [1961].

Terkel, Studs. Hard Times: An Oral History of the Great Depression. New York: Pantheon Books, 1970.

Toruńczyk, Barbara. Rozmowy w Maisons-Laffitte, 1981. Varșovia: Fundacja Zeszytów Literackich, 2006.

Tyrmand, Leopold. Dziennik 1954. Londra: Polonia Book Fund, 1980.

Wat, Aleksander. „Ja z jednej strony i ja za drugiej strony mego mopsoz.elaznego piecyka“, [1920] în Aleksander Wat: poezje zebrane. Editat de Anna Micińska și Jan Zieliński. Cracovia, 1992.

Waugh, Evelyn. Vile Bodies. New York: The Modern Library, 1933 [1930].

Weissberg-Cybulski, Alexander. The Accused. Traducere de Edward Fitzgerald. New York: Simon and Schuster, 1951.

Wieseltier, Leon. „What Is Not to Be Done“, The New Republic, 27 octombrie 2003.

Willis, F. Roy. France, Germany, and the New Europe, 1945–1963. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1965.

Zola, Émile. Émile Zola’s J’Accuse: A New Translation with a Critical Introduction by Mark K. Jensen. Soguel, CA: Bay Side Press, 1992 [1898].

Zweig, Stefan. The World of Yesterday: An Autobiography by Stefan Zweig. Lincoln: University of Nebraska Press, 1964 [1943].

Table of Contents

Cover Page
Gânduri despre secolul XX
Cuvânt-înainte
Capitolul i. Numele rămâne: inchizitorul evreu
Capitolul II. Londra și limba: un scriitor englez
Capitolul III. Socialism de familie: marxist politic
Capitolul IV. La king’s college și în kibbutz: sionist la cambridge
Capitolul V. Paris, california: intelectual francez
Capitolul VI. Generația înțelegerii: liberal est-european
Capitolul VII. Unități și fragmente: istoric al europei
Capitolul VIII. Epoca responsabilității: moralist american
Capitolul IX. Banalitatea binelui: social-democrat
Cuvânt de încheiere
Lucrări discutate